BIBLIOTHÈQUE DES ARCHIVES DE PHILOSOPHIE

ESSAI CRITIQUE

SUR

L'HYLÉMORPHISME

MÊME LIBRAIRIE

DU MÊME AUTEUR :

A travers l'œuvre de M. Ch. Maurras, 3e édition, entièrement refondue, in-12, XXIV-480 pages. . . . . (*Épuisé*).

Monophorisme et Action française, in-12, XII-168 pages.

Systèmes et questions de métaphysique. 1re série, in-8° raisin. 90 pages (extrait des "Archives de philosophie." Vol. II).

Sous presse :

Institutiones metaphysicae generalis. Éléments d'Ontologie. Essai de métaphysique générale. T. I. L'Être en soi, in-8° raisin, 600 pages.

ESSAI CRITIQUE

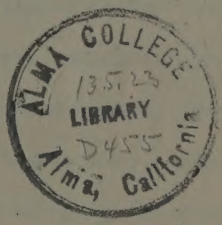
SUR

L'HYLÉMORPHISME

PAR

PEDRO DESCOQS, S. J.

PROFESSEUR DE PHILOSOPHIE AU SCOLASTICAT DE JERSEY



GABRIEL BEAUCHESNE, ÉDITEUR
A PARIS, RUE DE RENNES, 117
MCMXXIV

32619

Nihil obstat :

G. SORTAIS, S. J.

IMPRIMATUR :

Parisiis, die 26ª Januarii 1924.

G. AUDOLLENT, V. G.

ERRATA

P. 20, l. 3, *au lieu de :* « ne seront une une pierre d'angle... », *lire :* « ne seront pas une pierre d'angle... ».

P. 131, l. 7, *au lieu de :* « l'indétermination de n'importe quel acte », *lire :* « l'indétermination par rapport à n'importe quel acte ».

P. 149, l. 21, *au lieu de :* « rein n'est perfection », *lire :* « rien n'est perfection ».

P. 151, note, l. 5, *au lieu de :* « ce n'est peut-être pas inintelligible, mais comment le justifiera-t-on? », *lire :* « comment montrera-t-on que ce n'est pas purement inintelligible, sinon en changeant le sens de tous les mots? »

P. 189, note 1, l. 4, *au lieu de :* « sprécifique », *lire :* « spécifique ».

P. 239, avant-dernière ligne, *au lieu de :* « chacun d'eux tient même... », *lire :* « chacun d'eux tient par lui-même... ».

P. 247, l. 9-10, *au lieu de :* « principes... d'êtres irréductibles », *lire :* « principes... d'être irréductibles ».

P. 247, l. 26, *à la suite de :* « le simple subsistant est par définition *esprit* », *ajouter :* « en ce sens au moins qu'il est indépendant de la matière et des conditions de l'étendue quantitative ».

P. 267, l. 31, *au lieu de :* « simplicité en puissance », *lire :* « multiplicité en puissance ».

P. 279, note 2, l. 2, *au lieu de :* « n'est pas compatible », *lire :* « n'est pas incompatible ».

P. 293, note 1, l. 2, *au lieu de :* « persistance formelle », *lire :* « persistance réelle ».

P. 319, l. 6, *au lieu de :* « moyen ferme », *lire :* « moyen terme ».

P. 324, l. 31, *au lieu de :* « elle ne leur reste pas moins hétérogène », *lire :* « elle n'en reste pas moins distincte ».

P. 325, note 1, l. 5, *au lieu de :* « un animal qui se nourrit de transcendant taux », *lire :* « ... transcendentaux ».

P. 380, l. 16, *au lieu de :* « ces hauteurs », *lire :* « ces auteurs ».

P. 381, l. 1, *au lieu de :* « si l'on établissait la fausseté », *lire :* « si l'on en établissait la fausseté ».

Le lecteur corrigera de lui-même les autres fautes moins importantes.

ESSAI CRITIQUE

SUR

L'HYLÉMORPHISME

INTRODUCTION

Ce livre, dans la pensée de son auteur, n'est pas un livre de polémique personnelle, ni un livre de pure actualité. C'est une étude d'ordre avant tout spéculatif, qui veut traiter pour elles-mêmes, dans la sphère sereine des principes éternels, à partir de la réalité qui *est*, certaines thèses chères à la philosophie scolastique !

Et cependant, ce livre est né d'une polémique personnelle, et, sans qu'il y paraisse au premier abord, il est très actuel et bien de son temps !... En vue de prévenir toute équivoque sur sa portée, nous donnerons au lecteur quelques brefs renseignements sur les circonstances qui ont amené la composition du présent *Essai*, sur le but que l'auteur s'y est proposé, enfin sur la méthode qui y a été suivie.

* * *

Dans la recension du *Cours de philosophie* du P. Lahr, refondu par le P. Picard, que j'avais envoyée à la *Revue de philosophie* et que celle-ci avait très aimablement accueillie au début de 1920[1], se trouvait une courte page où je me permettais de dire, — à la suite de nombreux scolastiques modernes, — que l'argument des mutations substantielles ne paraissait pas suffi-

1. *Revue de philosophie*, janvier 1920, p. 71-92, et mars, p. 183-208.

sant, à lui seul, pour établir d'une manière absolument efficace la théorie de la matière et de la forme. Troublé par cette affirmation, cependant si simple, M. Gossard publia contre elle, dans la même *Revue*, en novembre 1920, un long article, où il essayait de montrer que mes conclusions ne tendaient à rien de moins qu'à saper par la base la Cosmologie thomiste tout entière. A l'en croire, si l'on ne fait pas une confiance absolue à l'argumentation tirée des mutations substantielles, « ce n'est pas seulement la thèse centrale de la Cosmologie péripatéticienne qui chancelle, c'est toute la physique, toute la Philosophie de la Nature qui s'écroule ». Aussi, pour conjurer un pareil danger, il avait voulu « libérer sa conscience en le dénonçant ».

Le danger, redouté par M. Gossard, étant manifestement imaginaire, une pareille « dénonciation » ne m'aurait pas, à elle seule, fait prendre la plume. Mais la Direction de la *Revue* ayant cru devoir présenter l'article de M. Gossard comme entrepris pour « défendre le thomisme sur un point capital, intéressant la base générale de l'aristotélisme, et mis en cause par le R. P. Descoqs », la situation n'était plus intacte pour moi. De la part de l'éminent philosophe qui dirige avec tant d'autorité la *Revue de philosophie*, un tel jugement ne pouvait me laisser indifférent et muet. N'équivalait-il pas du reste à une aimable mise en demeure de m'expliquer avec détail sur cette très ancienne et toujours très moderne théorie de la matière et de la forme? Je me résolus donc à relever l'attaque et répondis à l'invitation du R. P. Peillaube par six articles compacts où je reprenais la question d'ensemble, et qui parurent dans la *Revue de philosophie* de septembre 1921 à juillet 1922 sous le titre : « *La théorie de la matière et de la forme et ses fondements* ».

L'ouvrage que voici est constitué, dans son fonds essentiel, par ces mêmes articles. Mais, outre que le texte primitif a été soumis à une revision minutieuse et en beaucoup d'endroits à une refonte complète, des additions importantes y ont été introduites qui représentent près de la moitié du présent volume. Les raisons qui ont motivé ces additions s'entendent d'elles-mêmes. Sans parler de compléments fort utiles qui, dans un livre, ont leur place marquée, mais qui eussent encombré hors

de toute proportion et de toute discrétion un périodique où l'espace est nécessairement limité, une reprise de plusieurs questions et leur mise au point s'imposaient du fait que, depuis la publication de mes articles, avaient paru quelques études très sérieuses[1] se rapportant aux divers sujets précédemment abordés par moi dans la *Revue de philosophie*. Je ne pouvais pas ne pas en tenir compte[2], et devais bien plutôt m'en féliciter : c'étaient autant d'excellentes occasions de préciser certains points à peine effleurés dans une première rédaction et qui, par suite de nombreuses occupations très étrangères à la matière et à la forme, avaient dû être traités avec un peu de hâte.

Parmi les compléments qui m'ont semblé utiles ou que m'ont suggérés ces publications nouvelles, quelques-uns eussent coupé le fil du développement et alourdi par trop la marche de la pensée : ils ont été rejetés en Appendices à la fin du volume.

* * *

Le but poursuivi au cours de ce travail est un peu ambitieux, mais très simple. A une heure où les études de philosophie

1. Entre toutes, je citerai la belle conférence que le R. P. Voisin, professeur à l'Institut catholique de Paris, a faite à la Société philosophique Saint-Thomas d'Aquin de Paris, sur *Le système de la Matière et de la Forme, A la recherche d'une preuve métaphysique*, publiée dans la *Revue de philosophie*, nov.-déc. 1922. Malgré les nuances qui nous séparent et les réserves que le R. Père a faites sur mon argument positif, je ne puis que lui être très reconnaissant de ce qu'il a dit de mon timide *Essai* et le féliciter de la manière brillante et profonde dont il a traité lui-même ce sujet abstrus et difficile.

2. Je ne puis malheureusement en dire autant de livres comme celui de M. Augustin Périer, *Matière et forme. Quelques objections contre l'aristotélisme ancien et moderne* (Paris, Geuthner, 1923). L'auteur s'y évertue, avec un entrain digne d'une meilleure cause, à discréditer complètement l'hylémorphisme et à en établir la parfaite inconsistance ; mais c'est peine perdue. Nous reconnaissons volontiers que plusieurs arguments de M. Périer peuvent servir à confirmer l'impossibilité de défendre adéquatement cette théorie dans le seul plan *physique*, ainsi que nous le montrons nous-même dans le présent ouvrage ; ces arguments du reste étaient connus depuis longtemps et nous ne négligerons pas d'utiliser le peu que M. Périer a pu y apporter de nouveau. Mais aucune de ses objections n'atteint et ne touche même de loin la thèse *métaphysique* de la matière et de la forme, et de ce point de vue essentiel, nous n'aurons pas à nous en inquiéter. — Ce livre, malgré la verve incontestable de son auteur et ses hautes visées philosophiques, s'appuie sur des sources d'information vraiment trop restreintes et ne réussit point à dépasser l'empirisme. M. Périer affirme ne rien devoir à l'ouvrage du Dr Frédault, *Forme et matière*, publié en 1876. Ce dernier prétendait, il est vrai, conserver la matière et la forme ; mais il le faisait en rejetant, comme M. Périer, la matière *prime* aristotélicienne et en lui substituant l'atome chimique ! En somme il proposait, comme M. Périer, une explication des corps purement nominaliste, faute d'avoir jamais pu, lui aussi, se dégager de l'empirisme et du quantitatif. De part et d'autre la mentalité est exactement la même.

scolastique ont un regain incontestable de vitalité et forcent, en dépit qu'on en ait, l'attention des milieux les plus ordinairement hostiles à ce genre de pensée, on a cru opportun, en reprenant sur nouveaux frais l'une des thèses centrales de cette même « scolastique », de fournir une contribution, si légère soit-elle, à l'œuvre de reconstruction spirituelle qui sollicite aujourd'hui tant d'âmes éminentes et à laquelle nous convie avec instance la parole des derniers Papes. Des sociétés se fondent[1], des publications diverses surgissent[2] en vue de promouvoir ce renouveau bienfaisant; quelques monographies sur ces vieux sujets, d'intérêt éternel, qui passionnèrent nos ancêtres, mais laissèrent indifférents nos prédécesseurs immédiats, apparaissent aussi de temps à autre, encore que trop rares au gré des dévots de la spéculation pure. Le présent *Essai sur l'hylémorphisme*[3], voudrait prendre rang dans cette dernière catégorie et devenir une très modeste pierre de l'édifice grandiose élevé à la *philosophia perennis* par les défenseurs de la raison et de la foi au cours des siècles.

Qui ne verrait dans les pages publiées ici qu'une défense personnelle contre des attaques ombrageuses et inquiètes, se méprendrait donc complètement sur l'intention qui les a inspirées. Les objections de M. Gossard auront eu pour résultat de faire paraître plus tôt, et sous une forme qui aurait pu être différente, une discussion de principes dont les grandes lignes étaient arrêtées depuis longtemps; elles lui auront servi de cause occasionnelle et de mise en train : rien de plus. Comme le lecteur le constatera par lui-même, vite ces objections disparaissent de la scène, pour faire place à des sujets de plus large portée, intéressant davantage la métaphysique.

Aussi bien, du fait que la thèse hylémorphique est une thèse vraiment capitale, elle se trouve liée aux pièces maîtresses de

1. Par exemple, la « Société thomiste », dont la *Revue des sciences philosophiques et théologiques* de janvier 1923 a annoncé la constitution.

2. Telles les *Archives de Philosophie* publiées depuis 1923 chez l'éditeur Beauchesne, par un groupe de professeurs, dont le centre de direction est à Vals-près-le-Puy.

3. De ὕλη, matière, et μορφή, forme. En français, le terme « hylémorphisme », plus voisin de sa racine, a prévalu ; en anglais et en allemand, on dit plutôt « hylomorphism », « Hylomorphismus », ainsi que l'on dit chez nous « hylozoïsme ».

tout le système scolastique. Il devenait donc naturel et comme fatal d'aborder à son propos quelques-uns des problèmes, quelques-unes des théories dont elle est le fondement, ou dont, au contraire, on voudrait qu'elle fût une dépendance : depuis les conceptions ultramodernes sur la constitution physique des corps, jusqu'aux principes les plus systématiques, ou plus exactement jusqu'aux principes formels de systématique discutés à l'intérieur même de l'École, — limitation de l'acte par la puissance, individuation des formes par la matière, unicité de la forme substantielle dans l'individu, etc.., — tous sujets sur lesquels, les théories modernes de la matière seules exceptées, l'on a beaucoup écrit dans de gros in-folios latins, mais sur lesquels il y a fort peu de travaux, grands ou petits, en français. Il a donc semblé qu'en se risquant à soulever la poussière qui recouvre ces vénérables théories, parfaitement inconnues en dehors des initiés de la scolastique, on répondrait à la légitime curiosité de plusieurs. Ainsi rendrait-on quelque service à la cause de la vérité, et par là-même à la plus grande gloire de Dieu.

*
* *

La méthode adoptée est une méthode à la fois *critique* et *constructive*. Expliquons ces deux mots.

« Critique », c'est-à-dire avant tout exigeante, qui veut se rendre compte du bien-fondé de toute affirmation et ne laisser aucune difficulté sans réponse, — la méthode suivie par cet *Essai* l'a été impitoyablement. Cette méthode n'est autre que celle de saint Thomas. Notre ambition a été de suivre ici les traces de ce maître lorsqu'à l'encontre des augustiniens de son temps, il dressait une liste déjà longue des « indémontrables rationnels » et établissait entre autres — avec quels termes cinglants[1] ! — qu'il n'est pas de preuves démonstratives pour ou contre l'éternité du monde ou sa création dans le temps. Soucieux à l'extrême de ne pas laisser la raison franchir les limites de son pouvoir et de ne pas lui accorder dans les polémiques avec les incroyants une

1. Cf. *Quodl. III*, a. 31, et surtout l'opuscule *De æternitate mundi contra murmurantes*.

valeur, un poids de vérité qu'elle ne saurait avoir, le Docteur angélique soumet à une revision sans merci les arguments apportés pour étayer certaines thèses, déjà tranchées par la foi, mais dont la matière cependant paraît bien relever de l'intelligence humaine laissée à ses propres forces. Alors que d'une part saint Thomas, comme on l'a très justement remarqué [1], émancipait la raison humaine, de l'autre il veillait à ne pas étendre son champ de certitude au delà de ses bornes naturelles, et, quitte à l'oublier parfois dans le feu de l'entraînement métaphysique, tenait pour une règle pratique essentielle de ne jamais accepter une affirmation sans la contrôler avec soin ni sans avoir réalisé ses preuves justificatives.

Cette méthode est celle que nous avons voulu appliquer constamment au cours de cet ouvrage, fût-ce à saint Thomas lui-même. Le P. Voisine, dans l'article cité plus haut, a défini notre manière en des termes dont nous nous plaisons à reconnaître l'exactitude et qu'il est expédient de reproduire : « Avant d'exposer la preuve de l'hylémorphisme, qu'il juge la plus solide et même, si nous comprenons bien, la seule concluante, le P. Descoqs discute plusieurs arguments d'ordre métaphysique et il le fait sans pitié, quelques-uns diront sans respect. Mais le R. Père use incontestablement de son droit. Si la courtoisie s'impose à l'égard des personnes — et je ne sache pas que les adversaires en cause dans le présent débat y manquent un seul instant, — on ne doit aux idées que la justice. Après cela, tel ou tel pseudo-principe est-il mis à mal? que l'on s'en prenne aux travestisseurs, non pas au clairvoyant qui démasque » [2]. Telle est, en effet, la règle unique

1. Gilson, *La signification historique du thomisme*, dans *Études de philosophie médiévale*, p. 76-124. Paris, Istra, 1921. M. Baudin, analysant ce travail dans la *Revue des sciences religieuses* d'avril 1923 et le prolongeant jusqu'aux temps modernes, donne nettement à entendre que Duns Scot et après lui Occam n'auraient fait qu'appliquer les principes et les méthodes instaurés par saint Thomas : entre eux trois le mouvement serait continu et il n'y aurait pas la brisure qu'affirment la plupart des historiens. Nous n'oserions peut-être aller jusque-là ; mais nous faisons pleinement nôtres ces paroles empruntées à un autre ouvrage de M. Gilson : « Tout le secret du thomisme [de celui de saint Thomas, dont s'occupe seul l'auteur] est dans cet immense effort d'honnêteté intellectuelle pour reconstruire la philosophie sur un plan tel que son accord de fait avec la théologie apparaisse comme la conséquence nécessaire des exigences de la raison elle-même et non comme le résultat accidentel d'un simple désir de conciliation » (*Le thomisme*, 2e édit., 1923, p. 35).

2. *Le système de la matière et de la forme*, dans la *Revue de philosophie*, nov. 1922, p. 596.

qui a guidé ces recherches spéculatives : les idées n'ont droit qu'à la justice, et le respect dû aux personnes étant sauf, il convient de n'avoir souci que de la seule vérité.

Or, en philosophie, tout ne peut pas être mis sur le même plan de certitude. De ce qu'il n'y a qu'*une* vérité en soi, il ne suit nullement que *notre* intelligence, essentiellement discursive et procédant par abstraction et déduction sous la lumière des premiers principes, puisse atteindre également tous les aspects de la vérité métaphysique, tout ce en quoi l'être est intelligible comme tel. Étant donné la richesse et la complexité de l'être réel, entre le certain et le probable de la connaissance un départ s'impose, dont la détermination revient au philosophe.

La nécessité de ce départ sera évidemment plus impérieuse, lorsqu'il s'agira des principes systématiques qui tendent à organiser en un tout harmonieux les vérités partielles, les « membra disjecta » de la pensée. C'est une tendance invincible à l'esprit humain, — et parfaitement fondée, — de mettre un lien entre les bribes éparses du savoir et de tout ramener à l'unité : ainsi se rapproche-t-on davantage de Celui qui est la très simple et unique Vérité. De là les efforts constants de la raison vers une synthèse de plus en plus riche à la fois et moins dispersée. Mais de là aussi ses tentatives incessantes et inquiètes d'envisager le réel, — tout le réel, — d'un point de vue assez compréhensif pour embrasser l'universalité de l'être. Essais toujours renouvelés, jamais satisfaisants et qui jamais ne le seront ici-bas : l'*être* que l'on veut expliquer comporte à son sommet, l'infini, et pour l'étreindre, il y faudrait une intelligence également infinie !

Que, dans ces conditions, l'on cherche, par des analyses de plus en plus serrées, à se rendre plus intelligible, à pénétrer plus profondément le réel qui tombe sous les prises de notre intelligence, rien de mieux. Mais nos vues abstraites et bornées peuvent-elles prétendre valoir pour *tout* le réel, exclure nécessairement toute construction parallèle, tout *système* également probable, et revendiquer le privilège d'être seules détentrices du vrai, — comme si nous saisissions tout le réel immédiatement en lui-même et l'épuisions par nos concepts ? — Au problème

ainsi posé, il convient de répondre par une distinction essentielle : oui, nous légiférons de manière absolue et sans appel sur tout le réel, *si* et *dans la mesure* où nous l'atteignons *au titre de l'être en tant qu'être*, c'est-à-dire au titre des principes premiers d'identité et de raison suffisante, l'être étant pris ici au sens le plus abstrait et selon la compréhension la plus pauvre. Mais il n'en va plus de même, *si* et *dans la mesure* où nous l'atteignons en tant que *tel* être déterminé. Alors une mise au point s'impose pour chaque cas particulier, une discussion, c'est-à-dire une critique des raisons pour, des raisons contre, un examen minutieux des difficultés contraires, une confrontation de chaque assertion avec la réalité, un dosage précis du degré de certitude ou de probabilité qui revient à chacune d'entre elles. La métaphysique n'est pas la mathématique : elle ne se borne pas au point de vue rigide de la seule quantité ; mais c'est *tout* l'être, selon tous ses points de vue, qui ressortit à son tribunal : de là sa richesse, son intérêt prenant sur les âmes, mais aussi la variété possible de ses constructions systématiques, et la largeur d'esprit nécessaire à ceux qui veulent apprécier équitablement celles-ci.

Les principes proprement systématiques qui président à ces constructions contiennent en effet presque toujours une part de vérité qu'il appartient à la critique de dégager, mais ils ne s'imposent pas de façon absolue ni sans réserve, et surtout ils ne sont pas nécessairement exclusifs de principes différents qui envisagent la réalité d'un autre point de vue. S'ils étaient pleinement, totalement justifiés et certains, s'ils se présentaient sans distinction possible comme des applications immédiates des lois essentielles de l'être en tant qu'être, alors, appuyé sur eux, le philosophe pourrait avancer avec assurance, quitte à contrôler et à éprouver chacune des déductions ultérieures qu'il en tirerait[1],

1. Jusqu'où, dans ces déductions des principes absolument universels et certains, pourra-t-on se mouvoir en terrain ferme, à quel moment atteindra-t-on la limite du certain et du probable ? A la critique, encore et toujours, de nous avertir à temps et de nous dégager des illusions de ce dogmatisme intempérant qui voudrait presque hausser notre connaissance au niveau des anges, sinon de Dieu ! — Et c'est pourquoi nous ne saurions admettre sans distinction et dans sa généralité, cette prétention que la philosophie de saint Thomas, pour autant qu'elle signifie une synthèse systématique, « tienne jalousement, comme on l'a dit, à tous ses principes formels et qu'elle main-

mais alors aussi, ces principes ne seraient plus systématiques.

Si, d'autre part, les principes sur lesquels repose la construction métaphysique prêtent à interprétations diverses, comportent des sens variés, ne visent qu'*un* point de vue de l'être; bien plus si, visant l'être en lui-même, et semblant tout y ramener comme au *seul* point de vue fondamental, cependant ils manquent à tout embrasser dans une formule, ainsi qu'il doit arriver d'une formule abstraite, — la construction à laquelle ils servent de base ou de clé de voûte, se pourra conserver peut-être, mais elle aura chance de n'être ni exclusive, ni universelle, et de ne valoir que dans certaines limites qu'il appartiendra précisément à la critique de définir; elle nous fournira sans doute des conclusions partielles, que l'on pourra retenir, mais dont le degré de certitude ne devra pas dépasser celui des prémisses et que la critique devra minutieusement contrôler si l'on ne veut céder au mirage de la simplification à outrance ou, pour parler franc, du simplisme[1].

Question de probité intellectuelle, après tout, que cette attitude et qui devrait aller de soi! Il ne s'agit pas de savoir si une théorie a une allure plus artistique, — l'élégance n'est pas un critère suffisant du certain; ni si elle a été tenue par tel auteur : ce peut être une présomption, ce n'est pas un gage d'infaillibilité. Mais il s'agit uniquement de savoir si cette théorie est *vraie* et dans quelle mesure elle doit être estimée telle, si elle a résisté à l'épreuve du temps et si elle satisfait aux exigences rai-

tienne son type avec férocité contre toute altération » (*Revue universelle*, 1er mai 1923, p. 379). Si ces principes sont absolument évidents et certains, rien de mieux; mais s'il s'agit de principes formels, qui ne peuvent satisfaire aux exigences d'une sévère critique, la « férocité » que l'on mettrait à les maintenir envers et contre tout serait folie pure; elle ne pourrait que tourner à la confusion de leurs défenseurs et donner aux infidèles matière à gausserie : « cedit in irrisionem infidelium », ne manquerait pas de répéter saint Thomas tout le premier. M. Maritain ne saurait être d'un autre avis.

1. *Pereant systemata!* vont aujourd'hui répétant certains théoriciens rigides et absolus. Il est bien permis de trouver que ce cri de guerre aux systèmes sonne creux. Non seulement il implique une assurance en l'infaillibilité de la raison *personnelle* qui fait sourire, mais il voudrait nous imposer de croire que l'abstraction comme telle peut nous donner de saisir d'ensemble la réalité totale, qu'elle est un substitut adéquat de la réalité et pas seulement un point de vue pris sur celle-ci, — point de vue parfaitement valable d'ailleurs et solide, — enfin qu'elle ne laisse pas le champ libre à d'autres abstractions prises d'un autre point de vue... Prétention inadmissible, qui repose sur une conception essentiellement fausse de la connaissance même simplement abstraite; à la pousser à l'extrême, elle nous ramènerait vite, par une autre voie, à l'ontologisme, de fâcheuse mémoire, et à bien d'autres erreurs encore.

connables de l'esprit humain, si elle cadre avec les découvertes d'ordre soit scientifique, soit purement philosophique qui ont été réalisées dans la suite des âges, et si elle est capable de répondre victorieusement aux objections adverses.

Le présent ouvrage s'efforce de tenir sur ces divers points la balance égale. Fidèle aux principes posés par saint Thomas lui-même et qui seront rappelés en leur temps, il tâche à suivre sa route, comme l'eût fait le saint Docteur, en tenant compte de tous les éléments de vérité accessibles, et en fixant les regards sur la Vérité essentielle, le Verbe divin. C'est dans cet esprit que, sans aucune acception de personnes, même de nos meilleurs amis, mais en les révérant avec la plus grande charité religieuse possible, nous avons fait passer au crible toute assertion jugée systématique et réclamé « sans pitié » ses titres à notre assentiment.

Mais, parce qu'elle est critique, la méthode adoptée ici n'est pas pour autant, grâce à Dieu ! une méthode destructive. La critique n'est pas un but; elle est un moyen, n'y ayant d'autre raison d'être que de séparer l'ivraie du bon grain et de mettre celui-ci en valeur. Les conclusions de cet *Essai* ne seront donc pas des conclusions purement négatives : elles tendront, tout au contraire, à laisser au lecteur un résidu positif important, qui est d'assigner à la théorie de la matière et de la forme une base absolument solide, et de la dégager des éléments caducs et des preuves branlantes dont on a trop souvent coutume de l'embarrasser[1]. D'aucuns trouveront peut-être que les exigences de la discussion n'auront pas encore été poussées assez loin. Qu'ils reprennent alors l'enquête et la poursuivent plus à fond : une seule chose importe, encore une fois ! la vérité, et nous n'avons pas la sotte suffisance de croire que nous avons dit le dernier mot sur cet immense sujet.

*
* *

1. Ce que nous venons de dire indique assez que, pour nous, une *théorie* en métaphysique n'a pas du tout le même sens qu'une *théorie* en physique ou en biologie entendue à la manière des modernes. Pour ceux-ci, comme nous le verrons plus tard, une théorie *vraie* est un mythe, puisqu'une théorie n'est qu'un symbole, une notation commode ! Pour un métaphysicien, il en va tout autrement.

La tâche assumée est d'autant plus difficile qu'elle n'a pas la ressource de se faire pardonner par les charmes du style ce qu'elle a d'ingrat et d'austère!

Sacrifier au vêtement extérieur quoi que ce fût du fond et de l'exactitude de la pensée, eût en effet été criminel. Aussi, en dépit des anathèmes d'Aristarques bruyants et incompétents qui voudraient bannir du langage philosophique tout terme technique pour recourir, en cas de besoin, à des périphrases composées de seuls noms très communs (c'est-à-dire très généraux et très vagues), — nous ne reculerons pas devant le mot propre, fût-il rude et même d'apparence barbare, pourvu qu'il soit précis et chargé d'un sens parfaitement défini et clair. En dépit encore de ces esthètes pointilleux et susceptibles que choque tout alinéa, toute division comme une insulte à l'intelligence du lecteur, nous multiplierons sans scrupule les chapitres, articles, paragraphes, sous-titres .., en cela assuré d'aider avec fruit l'attention dans une matière fort aride par elle-même, et de faciliter ultérieurement les recherches utiles.

...Nous en demandons mille pardons aux « gens de lettres » : mais la philosophie ne se traite pas comme un roman ou une pièce de vers, dont tout l'art consiste à suggérer le sentiment ou l'idée plutôt qu'à l'exprimer, à évoquer plutôt qu'à dire, à laisser deviner plutôt qu'à exposer. Nous ne savons que trop ce que recouvrent les brillants développements littéraires sous lesquels plusieurs de nos contemporains ont offusqué et enténébré la métaphysique, ce que coûte aussi la lecture de ces ouvrages indigestes, sans repère ni arrêt d'aucune sorte, qui donnent à croire que leurs auteurs ont tenu la gageure de n'user de la typographie que pour déguiser leur pensée et la rendre inaccessible, même aux initiés!

On se plaît, de nos jours, à mettre en avant Descartes comme *le* philosophe français par excellence. Toutes réserves faites sur certaines de ses théories, il est incontestable que sa manière de présenter les questions les plus abstraites est de tous points merveilleuse et constitue le meilleur des modèles. Son critérium des idées claires, s'il ne suffit pas pour la vérité en soi, est la règle la mieux appropriée pour apprécier la valeur d'un exposé

philosophique. Ce n'est pas Descartes, certes, qui se prive de se répéter ou d'appuyer fortement sur une doctrine, lorsqu'il peut craindre que sa pensée ne sera pas comprise ou que des malintentionnés se feront un plaisir de la dénaturer ou de l'interpréter en mauvaise part. Ce n'est pas lui non plus qui redoute le terme technique, où, quand il en a besoin, le néologisme, voire le vocable latin francisé ! Quant au morcelage bien ordonné et bien composé de son texte, — pour ne parler pas des *Méditations*, des *Réponses aux objections* et surtout des *Principes* divisés minutieusement en petits paragraphes, — l'entête du « Discours de la méthode » dispense de toute autre preuve qu'il en savait le prix et en avait l'estime ! Procédé très français que celui-là, d'ailleurs hérité en droite ligne de la Scolastique, à commencer par saint Thomas, et que cette double origine ne peut que nous recommander. On ne nous en voudra pas de chercher à imiter, même par ce petit côté, des devanciers aussi illustres, et de les invoquer sur ce point comme nos patrons.

*
* *

Quatre parties dans cet ouvrage. La première tâchera tout d'abord de faire le départ entre ce qui est capital dans la question de la matière et de la forme, au point de vue aristotélicien et thomiste, et ce qui est secondaire ; puis elle discutera en détail, à ses différents stades, l'argument des mutations substantielles sur lequel on veut faire reposer toute la théorie de la matière et de la forme. La seconde examinera avec soin deux arguments d'ordre non plus physique, mais exclusivement métaphysique et systématique, qui sont proposés par d'autres philosophes de l'École pour fonder la dite théorie et qui sont tirés immédiatement de la théorie générale de l'Acte et de la Puissance. La troisième développera la preuve qui nous semble la plus efficace et vraiment solide en faveur de l'hylémorphisme. Enfin, une dernière partie, que complètera un long appendice, s'efforcera de dégager de la discussion quelques conséquences utiles sur la méthode à suivre en métaphysique scolastique et sur les rapports de la science et de la philosophie.

Daigne la Sagesse éternelle accorder à ces humbles pages de fournir quelques traits de lumière aux esprits avides de clarté! Elles n'ont été entreprises que pour faire rayonner davantage dans les âmes la vérité divine et immuable : *ad majorem Dei gloriam*.

Jersey, 15 août 1923.

PREMIÈRE PARTIE

LES MUTATIONS SUBSTANTIELLES

CHAPITRE PREMIER

LA THÈSE ET LES PREUVES DE L'HYLÉMORPHISME

§ 1. — Matière et forme, puissance et acte.

La théorie de la matière et de la forme est, dans la philosophie péripatéticienne et scolastique, une thèse capitale. Comme le dit saint Thomas au début de son *Commentaire sur la physique d'Aristote*, « tout ce qui est matériel étant mobile, il s'ensuit que l'être mobile est le *sujet* de la philosophie naturelle. Mais la philosophie naturelle traite des êtres qui sont naturels, les êtres naturels eux-mêmes sont ceux dont le principe est la nature, la nature enfin est le principe du mouvement et du repos dans l'être à qui elle appartient. C'est donc des êtres qui ont en eux un principe de mouvement et de repos que traite la science naturelle »[1]. Or la théorie de la matière et de la forme a justement la prétention d'expliquer la nature et la constitution de ces êtres qui ont en eux un principe de mouvement et de repos, c'est à savoir les corps étendus. Tout, en philosophie

1. « Et quia omne quod habet materiam mobile est, consequens est quod ens mobile sit subjectum. Naturalis autem philosophia de naturalibus est. Naturalia autem sunt quorum principium est natura. Natura autem est principium motus et quietis in eo in quo est. De his igitur quæ habent in se principium motus est scientia naturalis » (*In I^m Physic.*, lect. 1^a).

naturelle scolastique, gravite donc autour d'elle, tout s'y rattache et y doit être rapporté.

Mais on peut aller plus loin. Cette théorie n'a pas une importance exceptionnelle dans la seule Philosophie de la Nature, elle commande la synthèse aristotélicienne et thomiste dans son entier. Une telle manière de voir n'est pas, il est vrai, admise universellement; nous n'en croyons pas moins très fondée la thèse suivante du P. Sertillanges : « Je ne saurais me ranger à l'avis de ceux qui pensent que l'hylémorphisme est une théorie secondaire, une pièce rapportée qu'on pourrait détacher sans trop de dommage, telle une poutre vermoulue, de l'édifice renouvelé du thomisme. Je regrette de contredire ici d'excellents esprits; mais, à mes yeux, c'est là une contre-vérité manifeste. Je crois bien comprendre la pensée qui dicte cette conclusion. Ce qu'on regarde comme essentiel, ici, c'est la division de l'être en *puissance* et *acte*, et l'on estime que la matière et la forme n'en sont qu'une application particulière, essentiellement revisable. Or, c'est le contraire qui est le vrai. Ce qui est application, transposition, et, à ce titre, second ou dérivé dans le système, c'est la division de l'être en puissance et acte, en tant que cette division affecte tout, excepté précisément la substance hylémorphe »[1].

Que si l'on s'étonnait de nous voir mettre à la base de l'aristotélisme la théorie de la matière et de la forme et non pas celle de l'acte et de la puissance, la réponse serait aisée. La thèse hylémorphique, évidemment, ne paraît pas plus *générale*, c'est-à-dire d'une application plus universelle, que celle de l'acte et de la puissance; mais elle paraît plus *fondamentale* en ce sens qu'elle, et elle seule, donne une base solide et objective à la distinction d'acte et de puissance, qui rendra raison du devenir et résoudra l'antinomie redoutable de l'un et du multiple. Sans elle, toute explication métaphysique par com-

1. *Saint Thomas d'Aquin*, t. II, p. 7-8. — Le P. Voisine n'est pas d'un autre sentiment : « Avec le P. Bulliot, le P. Sertillanges et d'autres bons thomistes, je pense que la division de l'être en acte et puissance dérive de la division de la substance en matière et forme ». Et il conclut : « dès lors, établissons l'hylémorphisme pur sans passer par la métaphysique de la puissance pure » (*Revue de philosophie*, nov.-déc. 1922, p. 643).

posants *ut quo*, acte et puissance réellement distincts, reste en l'air, purement *a priori*, et ne se justifie pas plus qu'une forme kantienne. Pour valoir de soi, il faudrait que l'opposition constatée entre ces deux termes fût vraiment et objectivement exclusive. Or, si l'on s'en tient à l'analyse des concepts vulgaires d'acte et de puissance que donne une première appréhension de la réalité, on aboutit à une opposition qui ne présente nullement ce caractère : cette analyse, en effet, ne permet pas d'affirmer que la puissance s'oppose à l'acte autrement que comme une pure manière de penser, sans répondant objectif propre, ce qui ne suffit évidemment pas à fonder une irréductibilité, même simplement formelle. La possibilité d'appliquer ce couple de notions dans tous les ordres et à tous les degrés de la pensée suffirait à le prouver. De droit, acte et puissance n'entrent donc, à notre avis, dans la métaphysique, comme explication de l'être, que par la porte de l'hylémorphisme; ils sont bien, « pour nous, *la clef du système de l'être*, parce qu'ils permettent de rétablir l'unité ontologique au sein de la multiplicité »[1], mais ils ne sont cela, au sens propre, qu'après s'être révélés à nous sous les raisons objectives de matière et de forme.

Résolument attaché pour notre part à ce point de vue, l'on comprendra que nous ne soyons pas précisément disposé à céder quoi que ce soit des fondements de la théorie. Mais, pour ce motif aussi, nous voudrions étayer celle-ci des preuves les plus solides et la mettre hors d'atteinte des attaques comme aussi des fluctuations de la science. En quoi nous sommes ici tout à fait d'accord avec M. Gossard : le philosophe qui spécule sur les événements de la nature ne saurait attendre que les sciences soient parvenues aux dernières limites de leurs progrès et aient achevé leur évolution. Ce point final ne sera jamais atteint, et cependant « il lui faut du définitif, de l'immuable, et il le lui faut tout de suite, dès l'éveil de la pensée philosophique dans l'humanité »[2]. Rien de plus vrai, — et c'est à cause de cela même que nous ne croyons pas devoir appuyer notre adhésion à la théorie de la matière et

1. J. Maréchal, *Le point de départ de la métaphysique*, cahier I, p. 48.
2. *Revue de philosophie*, déc. 1920, p. 624.

de la forme sur le seul argument des mutations substantielles. Celui-ci, comme nous le verrons plus loin, joue un rôle nécessaire dans l'élaboration de la théorie. Requis à l'origine pour l'éveil et la formation des notions, il suffit à nous prouver une composition de matière et de forme, celle du sens commun vulgaire, dont l'objectivité doit être absolument maintenue. S'agit-il, au contraire, de donner une preuve apodictique en faveur de la théorie, entendue au sens rigoureux des philosophes scolastiques, et d'établir ce qu'elle a de spécifiquement aristotélicien, cet argument nous paraît impuissant à engendrer la certitude. Il faudrait pour cela qu'il conclût péremptoirement à la réalité de la matière prime, pure puissance : *nec quid*, *nec quale*, *nec quantum*.., qui est l'une des parties essentielles du système. Or, une critique sévère et serrée nous semble laisser en suspens cette conclusion. Le reconnaître et l'avouer avec sincérité n'est pas mettre en cause la théorie elle-même, ni les points capitaux de celle-ci, mais c'est engager les tenants de la matière et de la forme à rectifier leurs positions pour éviter un péril, et à renouveler leurs armes vieillies en faisant appel, selon les besoins nouveaux, à des arguments nouveaux. Loin d'accuser d'infidélité à la doctrine traditionnelle les auteurs d'un tel avertissement, il faudrait plutôt les remercier de faire bonne garde et de bien veiller sur le dépôt qui leur est confié.

§ 2. — Théorie et preuves d'une théorie.

Aussi bien, entre une théorie et les preuves qui la soutiennent, il y a une distinction essentielle : une manière d'établir une thèse n'est pas la thèse elle-même, et la théorie, la thèse peuvent être parfaitement vraies, alors que les arguments employés pour les fonder sont devenus caducs et n'ont pas résisté à la critique. C'est ce que l'on a vu se vérifier pour tant de thèses ou théories scolastiques qui avaient pris leur point de départ dans des conceptions physiques et scientifiques erronées ; l'histoire de la philosophie médiévale abonde en exemples de ce genre.

Ainsi la théorie de la causalité physique des sacrements, celle du concours et celle de la grâce des miracles sont immédiatement liées,

chez le Docteur angélique, à la théorie physique des *intentiones*, qui, elle-même, tirait son origine de la théorie des corps célestes parfaits et y trouvait son application essentielle. En philosophie, cette même théorie des *intentiones* commande, au moyen âge, sinon toute la théorie de la connaissance, au moins très certainement celle de la connaissance sensible, et l'on sait assez quel rôle joue dans toute cette partie de la philosophie ancienne la diffusion des espèces sensibles à travers un milieu et leur intussusception dans les organes des sens[1]; quant aux substances astrales, leur influence et leurs propriétés merveilleuses sont appelées en témoignage à tout propos par les scolastiques d'autrefois. Les scolastiques d'aujourd'hui, qui ont conservé les doctrines fondées primitivement sur ces théories physiques extravagantes, ne croient pas faire injure au passé en n'accordant plus aux dites théories qu'un intérêt de curiosité amusée.

De même l'impossibilité de la « réplication circonscriptive » des corps est affirmée par saint Thomas au nom du système géocentrique en honneur à son époque et de la nécessité absolue du « lieu naturel » pour chaque corps : l'on ne trouve pas d'autre justification *dernière* à ses preuves dans les trois principaux endroits de ses œuvres où il a exposé cette théorie[2]. Or, quel thomiste aujourd'hui, fût-ce le plus littéral, voudrait appuyer cette thèse, d'ailleurs systématique, sur un tel argument[3]?

1. Cf. De Wulf, *Introduction à la philosophie néo-scolastique*, p. 270-271.

2. *IV Dist.* 44, a. 3, sol. 3, ad 4; *Quodl. I*, a. 22, ad 1; *Quodl. II*, a. 2.

3. Entreprenant de défendre *Les vieilles preuves de l'existence de Dieu* contre les attaques de M. Le Roy, M. Gayraud débutait ainsi : « Dans l'exposé des vieilles preuves de l'existence de Dieu, l'on ne doit pas confondre les idées maîtresses qui constituent les arguments et la façon littéraire, dialectique ou philosophique dont elles sont présentées... La physique, la chimie, la cosmologie et l'astronomie modernes ont bouleversé la connaissance de la nature telle que la professaient le moyen âge et l'antiquité. Il est donc impossible aujourd'hui de donner aux vieilles preuves de la théologie rationnelle le même fond de tableau, si l'on peut ainsi dire, qui lui servait de perspective dans la pensée des vieux maîtres. Il ne saurait plus être question de la terre centre du monde, ni des cercles solides et concentriques des divers cieux, ni du ciel premier mobile qui donnait le branle à tout le reste, ni de l'âme vivante qui le faisait mouvoir ; non plus que de la théorie des quatre éléments, ni des imaginations relatives à la production et à la transmutation des métaux [on y revient, il est vrai, mais sous une forme combien différente !], moins encore de la doctrine des générations spontanées. D'ailleurs, aucune de ces erreurs ne fait partie essentielle, n'entre comme moyen logique dans nos arguments... » (*Revue de philosophie*, t. XIII, 1908, p. 6).

Ajoutons, comme nous l'avons déjà indiqué dans notre Introduction, que, pour toutes les thèses proprement systématiques comme pour les thèses fondamentales, saint Thomas nous invite lui-même à faire la critique des raisons qui les appuient et à en trouver de meilleures s'il est possible. A coup sûr, s'il est deux propositions qui soient affirmées catégoriquement par le saint Docteur en de nombreux passages de ses œuvres, c'est bien l'impossibilité pour toute forme d'être multipliée dans son espèce autrement que par la matière, et encore la répugnance d'une multitude *actu* infinie d'êtres réels existants. Or, d'après les dates fournies par le P. Mandonnet dans la *Revue des sciences philosophiques et théologiques* de janvier 1920, ces deux propositions n'étaient plus du tout considérées par saint Thomas sur la fin de sa vie, comme absolument certaines. Dans l'opuscule *De unitate intellectus* qui est de 1270, le Docteur angélique revient nettement sur la première et la met positivement en question dans le célèbre passage « Valde ruditer argumentantur... », ainsi que le reconnaissent loyalement des thomistes de la meilleure marque, Sylvestre de Ferrare, Capreolus, Bannez, Sylvius[1]. Quant à la seconde thèse sur la multitude *actu* infinie, non seulement dans l'ordre idéal des essences possibles, mais encore dans l'ordre actuel de l'existence, il suffira de rappeler la phrase non moins fameuse de l'opuscule *De æternitate mundi contra murmurantes*, qui est également de 1270 d'après le P. Mandonnet[2] : « Adhuc non est demonstratum quod Deus non possit facere ut sint infinita actu » ; c'était donc que les arguments donnés par saint Thomas sur ce point, dans la *Somme théologique* et ailleurs[3], n'étaient pas à ses yeux décisifs, mais pouvaient être revisés.

1. Récemment le P. Geny dans la *Revue de philosophie* (mars 1919, p. 141-143) et M. Balthazar dans son opuscule sur *L'être et les principes métaphysiques* (p. 107-134), ont soutenu contre ces vieux thomistes une interprétation différente du « Valde ruditer... », qui ne laisserait subsister aucune opposition entre ce passage et la théorie générale thomiste de l'individuation des formes par la matière. Mais les raisons apportées en faveur de cette exégèse conciliante, loin d'être décisives, font manifestement violence au texte et au contexte : nous aurons plus loin l'occasion de dire pourquoi.

2. Et aussi d'après le Dr Grabmann dans son *Saint Thomas d'Aquin* (1921), p. 21.

3. *Sum. theol.*, Ia P., q. 7, a. 4 et *Quodl. IX*, a. 1.

§ 3. — Application aux changements substantiels.

Tout de même en sera-t-il des changements substantiels en tant que preuve de la théorie de la matière et de la forme : ces changements ne seront une une pierre d'angle du système scolastique ; ils ne lui fourniront guère plus qu'un argument particulier, sujet à revision, comme tout autre.

La question est en effet de savoir si la construction philosophique, basée sur la matière et la forme, peut se prouver à l'aide de ce simple fait d'expérience, ou si elle doit chercher ailleurs son point d'appui. Si ce fait peut servir de soutien solide à l'édifice, ce sera tant mieux et, dans l'hypothèse où, pour fonder la Philosophie de la Nature, on en serait réduit à ce seul argument, l'on devrait bien avouer que tout le système repose sur lui. Seulement, à ne faire confiance qu'à lui seul, on restera toujours exposé à ceci : qu'une étude plus précise des corps, ou que des découvertes nouvelles, toujours possibles dans l'ordre physique, dont relèvent les mutations substantielles, établissent qu'il n'y a pas, dans la réalité, de vraies mutations substantielles, du coup le système, quoi qu'on fasse et quoi qu'on dise, demeurerait en l'air, injustifié, lamentable. A peine apparaîtrait-il comme une construction ingénieuse en faveur de laquelle militent de hautes vraisemblances, ou comme une œuvre artistique destinée à réjouir le métaphysicien en quête de jolies synthèses ; il n'entraînerait pas l'adhésion et ne répondrait pas aux légitimes exigences de certitude qui préoccupent avant tout et à bon droit nos intelligences contemporaines, — et son crédit serait à jamais ruiné. Supposez au contraire que, dépassant l'ordre des phénomènes physiques, l'on trouve dans l'ordre métaphysique proprement dit une preuve de la théorie susceptible de donner à l'esprit ses justes « apaisements », alors l'adhésion du philosophe n'en sera plus réduite à suivre les vicissitudes des théories physiques toujours provisoires et précaires par quelque endroit, et qui ne cessent chaque jour, — précisément sur la constitution intime des corps, — de nous ménager les plus étranges et déconcertantes surprises.

Objectera-t-on que mettre en doute les changements dits substantiels, c'est mettre en doute les données du sens commun ? — Mais ces données n'impliquent pas du tout la matière *prime* telle que la suppose saint Thomas, ni, selon le terme consacré, la mutation « usque ad materiam primam ». Et cela se comprend de reste : si l'existence de la matière seconde opposée à une forme appartient au domaine du sens commun et ne peut pas être raisonnablement mise en doute, l'existence d'un principe substantiel composant *ut quo* avec la forme et qui serait puissance pure et matière prime au sens strict, n'appartient pas du tout au domaine du sens commun. Sans doute cette notion ne contredit en rien celui-ci, mais elle le dépasse absolument et n'est pas de son ressort. Rien ne le montre mieux que la difficulté extrême éprouvée par un si grand nombre d'intelligences, même supérieures, à admettre cette notion de matière prime et de pure puissance. Combien ne veulent y voir qu'une fiction de l'esprit, ou plutôt un pur être de raison tout proche du cercle carré ? Combien, même parmi ceux qui ont étudié la philosophie scolastique durant de longues années, n'ont jamais compris sur ce point la pensée traditionnelle thomiste ?

Volontiers nous comparerions les rapports du sens commun avec la théorie de la matière et de la forme, à ceux qu'il soutient avec les lois purement scientifiques : telles, pour ne prendre que les plus simples, les lois de la gravitation. Ces lois supposent l'objectivité du mouvement que nous manifestent les sens, mais les sens et le sens commun qui les suit ne nous disent rien de la nature de ce mouvement, ils laissent à d'autres disciplines, le soin de la déterminer et de l'exprimer mathématiquement.

On nous objecte encore : « Pour établir par voie d'induction leur système de la nature, Aristote et saint Thomas n'utilisent d'autre chef de preuves que les changements substantiels ». — Il y aurait beaucoup à dire sur cette affirmation tranchante, car il est absolument faux, comme nous le verrons plus loin, que les scolastiques, saint Thomas en particulier, n'aient pas d'autre point de départ ni d'autre fondement pour prouver la

théorie de la matière et de la forme. Mais admettons que cette affirmation soit vraie. Cela nous dispense-t-il d'examiner à nouveau la valeur de la preuve apportée par les scolastiques du moyen âge en faveur d'une de leurs théories? Une telle attitude impliquerait de la science philosophique une conception singulièrement étroite et à coup sûr aux antipodes de celle que s'en faisaient ces mêmes scolastiques. N'est-ce donc pas saint Thomas qui a écrit cette maxime d'or : « l'étude de la philosophie n'a pas pour but de savoir ce que les hommes ont pensé, mais de savoir quelle est la vérité des choses »[1], ou encore : « l'argument emprunté à une autorité qui est fondée sur la raison humaine, est le plus faible de tous »[2]? Il y a plus. Dans l'établissement de ses thèses, saint Thomas nous a donné un admirable exemple à suivre. Non content d'un argument, il s'efforce, presque toujours, comme si un seul ne suffisait pas, d'en proposer le plus grand nombre possible et de prémunir par ce moyen la raison contre tout retour de scepticisme ou d'incertitude. Si l'un ne vaut pas, il y a des chances pour que, parmi les autres, il s'en trouve qui puissent satisfaire l'esprit[3].

Ainsi en devra-t-il être pour la théorie de la matière et de la forme. L'on mettra en avant et l'on prendra comme point de départ, l'argument des mutations substantielles et l'on s'efforcera d'en tirer tout le parti possible; mais il faudra examiner à la loupe ce qu'il peut « rendre » au juste et l'on se ménagera par ailleurs des armes de rechange au cas où cette preuve viendrait à faire défaut.

Ces principes de critique étant acquis, nous ne retarderons

1. « Studium philosophiæ non est ad hoc quod sciatur quid homines senserint, sed qualiter se habeat veritas rerum » (*I de Cælo et mundo*, lect. 22). Faisant écho à son Maître, saint Thomas, le P. De Munnynck, O. P., écrit de même : « Il est plus important, à notre sens, de savoir ce qu'il faut penser des problèmes que de noter ce qu'en ont pensé les autres » (*Revue néo-scolastique*, 1913, p. 16).

2. « Locus ab auctoritate quæ fundatur super ratione humana infirmissimus est » (*Sum. theol.*, I^a P., q. 1, a. 8, ad 2). Et le saint Docteur ne se fait pas faute à l'occasion d'appliquer son principe : « quamvis dicta Hugonis de S^o Victore magistralia sint et robur auctoritatis habeant, tamen potest dici... » que l'opinion contraire à la sienne doit être tenue pour vraie (II^a II^æ, q. 5, a. 1, ad 1), etc., etc.

3. Cette méthode est appliquée d'une manière frappante surtout dans le *Contra Gentiles*. Pour certaines thèses, par exemple l'infinité divine, le saint Docteur (*I C. G.*, c. 43) ne donne pas moins de *dix* arguments différents, et au chapitre suivant, pour prouver l'unité divine, il n'en propose pas moins de *seize*. Tous ces arguments, cela va sans dire, n'ont pas même valeur.

pas davantage l'examen que nous avons annoncé en commençant. Après avoir exposé l'argument classique des mutations substantielles, nous tâcherons de définir sa valeur qui est certaine et ses limites qui ne le sont pas moins, et nous verrons s'il suffit à prouver d'une manière apodictique la réalité de la matière prime qui est le point essentiel de la théorie hylémorphique des corps.

CHAPITRE II

L'ARGUMENT DES MUTATIONS SUBSTANTIELLES

---

§ 1. — Exposé de l'argument.

Cet argument célèbre se ramène à ceci. La mutation substantielle, de par sa notion même, implique, dans l'être qui en est le sujet, un nouveau mode d'être qui l'atteint dans son fonds et fait de lui, sans le détruire entièrement ni l'annihiler, un être vraiment nouveau, intrinsèquement différent, après la mutation, de ce qu'il était auparavant. Cette notion étant supposée, l'on raisonne comme suit :

D'une part, de telles mutations, si elles sont données dans la nature, comportent nécessairement dans l'être en qui elles se passent un double principe constitutif essentiel, qui est précisément la matière et la forme. D'autre part, il faut tenir que de telles mutations sont réellement données dans la nature. D'où l'on est amené logiquement à conclure de tous les êtres qui peuvent se prêter à de telles mutations, qu'ils sont composés de matière et de forme.

S'agit-il maintenant de justifier les deux affirmations qui servent de base à ce raisonnement, l'expérience vulgaire et commune, dont le témoignage doit être tenu pour irrécusable dans son ordre, suffit, dit-on, à l'établir sans peine. Ce qui n'était pas avant la mutation existe après la mutation : avant la combinaison de l'oxygène et de l'hydrogène, nous n'avions pas d'eau ; mais l'étincelle électrique a-t-elle jailli dans l'eudiomètre où ils se trouvent mélangés, qu'un corps nouveau apparaît, vraiment autre, doué de propriétés essentiellement différentes,

constantes, stables. De même et surtout dans la nutrition, l'aliment non-vivant se transforme en la substance du vivant, devient sa chair, devient le vivant même, en sorte que l'assimilation une fois achevée, nous n'avons plus qu'un être unique : la viande ou le légume absorbés ne sont plus viande et légume, mais sont incorporés à l'animal. Et cependant, tout n'a pas disparu de l'être ainsi transformé. L'analyse pourra restituer à l'état libre, — et dans la même exacte proportion, — l'hydrogène et l'oxygène qui sont entrés en combinaison pour nous donner l'eau ; et il n'est pas moins certain que tous les éléments physico-chimiques qui entrent dans la constitution de la substance alimentaire pourraient être retrouvés dans le vivant ou au dehors. Quelque chose de l'être primitif est donc demeuré dans l'être nouveau, et quelque chose en a disparu. *Ce qui* est ainsi demeuré et vient d'acquérir une manière d'être nouvelle *pouvait*, avant la mutation, devenir autre et acquérir cette manière d'être nouvelle : c'est ce que nous appelons la *puissance ;* ce qui appartenait au corps avant la mutation et est resté dans l'être nouveau qui a surgi au terme de la mutation, est ce que nous appelons la *matière*, principe de repos, d'indétermination, ce qui rend le corps déterminable. D'autre part *ce qui* définissait le corps avant qu'il fût changé et en faisait de l'oxygène et de l'hydrogène plutôt que du chlore et du brome, et ce qui maintenant s'est substitué à l'oxygène et à l'hydrogène pour en faire de l'eau, ce qui rend autre essentiellement ce même sujet, c'est ce que nous appelons l'*acte*, ou la *forme*, principe spécificateur et déterminant, qui fait que le corps est déterminé, c'est-à-dire tel et tel.

L'argument, ainsi réduit à sa plus simple expression, est admis par toute l'École depuis Aristote[1] comme évident et décisif en faveur de la composition hylémorphique des corps. Sous cette forme générale d'ailleurs, il nous paraît fonder objectivement, avec une pleine efficacité, les *notions* générales de matière et de forme, et nous sommes ici en parfait accord avec Suarez.

1. Les textes abondent et il serait oiseux d'en citer aucun. Plotin, dans la 2me *Ennéade*, l. 4. n. 6 (édit. Volkmann, t. I, p. 154-155) est, parmi les anciens, l'un de ceux qui présentent le meilleur raccourci de l'argument aristotélicien. Celui-ci est développé longuement par Aristote entre autres dans la *Métaphysique*, l. XI (XII), c. 12 (1068 *a*, 7-1069 *a*, 14).

A cette question : « est-il évident par la seule raison naturelle qu'il y a dans les êtres une cause matérielle des substances, que nous appelons matière première? » — voici comme il répond : « si nous parlons en général et pour ainsi dire formellement de la matière comme du premier sujet des mutations et des formes, en faisant abstraction de la nature de ce sujet et de la nature de la forme qui est reçue en lui, la réalité de la matière prime est certainement aussi évidente que la réalité, dans la nature, des transformations qui aboutissent à des formes variées. Un sujet est en effet présupposé à toute mutation, comme il a été montré plus haut et comme l'expérience l'atteste »[1]. Ces paroles expriment une vérité incontestable et l'on ne saurait songer à mettre en doute la valeur de la mutation substantielle ainsi entendue[2].

Mais le problème scolastique de la matière et de la forme n'est pas restreint à ces bornes étroites. Comment concevoir ce sujet premier des mutations elles-mêmes? Ainsi que le disait à l'instant Suarez : quelle est la nature de cette matière prime, quelle est sa distinction d'avec la forme? Est-elle oui ou non puissance pure, ou est-elle un être déjà déterminé recevant une nouvelle détermination?... La théorie ne sera construite que si l'on a poussé jusque-là. Or, l'argument proposé plus haut nous fournit-il les éléments suffisants pour répondre à ces questions?

§ 2. — Les problèmes à résoudre.

Qu'est-ce, en effet, que la matière prime dans la philosophie

1. *Disput. Metaphysicæ*, D. XIII. La section 1 est ainsi intitulée : « An sit evidens ratione naturali dari in entibus causam materialem substantiarum quam materiam primam nominamus » ; et au n. 4, il répond : « Constat si in communi et quasi formaliter loquamur de materia prima, id est, de primo subjecto mutationum vel formarum, abstrahendo a quæstione quale sit tale subjectum, qualisve forma quæ in ea recipitur, sic tam evidens esse dari materiam primam, quam est evidens dari in rebus mutationes ad varias formas, quia omni mutationi aliquod subjectum supponitur, ut supra probatum est et experimento constat ».

2. Aussi bien, notre recension du P. Lahr reconnaissait à cet argument, au moins pour les vivants, de « prouver l'existence de deux principes dans l'élément qui, par la nutrition, devient partie du vivant, et ces deux principes on les appellera à très juste titre : matière et forme » (*Revue de philosophie*, janv. 1920, p. 83) ; en quoi elle se contentait d'approuver le *Cours* même du P. Lahr (*Cours de philosophie*, 23e édit., t. II, p. 356) qui soutient cette thèse avec la plus grande netteté et la développe avec pertinence.

d'Aristote et dans celle de l'École ? Au premier livre de la *Physique*, le Stagirite nous la propose comme « le sujet primitif qui est le support de chaque chose et d'où vient originairement et non par accident la chose qui en sort » [1]. Ce sujet primitif indéterminé nous est, d'autre part, ainsi décrit au livre VI de la *Métaphysique* : « la matière en soi est celle qui n'est ni un objet individuel, ni une quantité, ni aucun des modes qui servent à définir l'être » [2]. D'où cette notion générale d'indéterminé, de déterminable pur qui la caractérise essentiellement et fait d'elle une substance incomplète, dépourvue par soi de toute détermination, incapable de subsister par elle-même, et ordonnée à constituer avec un autre principe également incomplet par lui-même, une substance complète, à qui seule appartient vraiment l'unité et la singularité [3]. Cet autre principe qui donne à la matière et son être et toutes ses déterminations génériques, spécifiques, c'est précisément la *forme* [4]. La totale indétermination de la matière première [5] considérée en elle-même, l'impossibilité absolue où elle est d'exister sans la forme, enfin sa réalité essentielle qui en fait un principe vraiment métaphysique *constitutif* de l'être corporel et non pas un simple principe *explicatif*, sont les traits principaux de la conception aristotélicienne et thomiste de la matière prime [6]. Ce sont eux qu'il nous faut

1. Λέγω γὰρ ὕλην τὸ πρῶτον ὑποκείμενον ἑκάστῳ, ἐξ οὗ γίγνεταί τι ἐνυπάρχοντος μὴ κατὰ συμβεβηκός, εἶτε φθείρεται, εἰς τοῦτο ἀφίξεται ἔσχατον (*Phys.*, l. I, c. 9, 192 a, 32).

2. Λέγω δ' ὕλην ἣ καθ' αὑτὴν μήτε τι μήτε ποσὸν μήτε ἄλλο, μηθὲν λέγεται οἷς ὥρισται τὸ ὄν (*Métaphys.*, l. VI (VII), c. 3, 1029 a, 20).

3. Cf. Aristote, *Generat. et corrup.*, l. II, c. 1 (328 b, 26-329 b, 6).

4. Sur la méthode suivie par Aristote pour édifier le système hylémorphique, on lira avec fruit quelques pages du P. Voisine, *Revue de philosophie*, 1922, p. 588-593.

5. M. Gossard nous parle de l' « indétermination existentielle », de l' « inachèvement existentiel de la matière » (v. g. p. 639). Ce sont là expressions tout à fait impropres. Dans le système thomiste, la matière n'est pas, par elle-même, sujet d'existence, puissance à l'existence ; elle est puissance à la forme, indéterminée par rapport à la forme. Seule, l'essence composée de matière et de forme peut être dite puissance à l'existence et donc indéterminée ou inachevée *existentiellement*.

6. Nous ne nous occupons ici que de la matière prime au sens proprement aristotélicien et thomiste, non au sens où l'entend l'école de S. Bonaventure et de Duns Scot. Celle-ci donne au mot « matière » une acception beaucoup plus large et l'identifie avec puissance et contingence : ce qui lui permet d'affirmer une communauté de nature et une semblable distinction de matière et de forme chez l'ange, l'homme, ma Sœur la brebis et mon Frère le feu (cf. Pluzanski, *Philosophie de Duns Scot*, p. 246 sq. ; Mieller, *Revue thomiste*, 1897, p. 777 sq.). Le cardinal Mercier, dans une note de son *Ontologie*, 1919, p. 96-97, estime qu'il n'y a pas en ce point d'opposition véri-

trouver au terme de ce qu'on appelle la mutation substantielle, si l'on ne veut se contenter d'ébaucher la théorie. Tant qu'on ne les en aura pas dégagés, toute la partie métaphysique restera à construire.

Ajoutons que, d'après l'école thomiste en général, il n'y a de composé vraiment un que là où la forme substantielle, qui spécifie l'être et lui donne d'être ce qu'il est, informe immédiatement, sans aucun intermédiaire, la matière prime et est source pour l'individu existant de toutes ses déterminations. Ainsi s'achève la théorie, — bien que ce complément ne semble pas du tout nécessaire et puisse très bien — nous le montrerons — en être détaché. Mais, comme la théorie elle-même, ce complément devra-t-il encore trouver dans les mutations substantielles son principal point d'appui, s'il ne veut être posé *a priori* et gratuitement? — Telles sont les thèses à établir et les questions à résoudre.

§ 3. — Difficultés préjudicielles.

Or, des phénomènes analysés plus haut, comment dégager pareil ensemble avec certitude? et la donnée expérimentale nous en fournit-elle les moyens? — Première et essentielle difficulté. Mais ce n'est pas tout. Parmi ceux-là mêmes qui, dans l'École, admettent le fait des mutations substantielles, certaines notions qu'on en déduit sont âprement discutées; plusieurs d'entre elles sont niées de façon catégorique.

Ainsi l'idée de réalité absolument indéterminée, qui exclurait jusqu'à l'acte entitatif d'existence et ne pourrait exister sans la forme, est rejetée par tous les disciples de Scot et par ceux de Suarez comme inintelligible. Dès là que la matière

table entre S. Bonaventure et saint Thomas. Ce dernier n'emploie d'ordinaire le mot « matière » que pour désigner la matière « quantifiable », ou mieux, principe radical de la quantité. Mais on peut l'employer analogiquement pour désigner la puissance en général (et c'est ce que fait saint Thomas lui-même dans le *De spiritualibus creaturis*, art. 1) : pure question de vocabulaire sur laquelle il suffit de s'entendre. — Nous n'emploierons quant à nous le terme *matière première* que pour désigner la matière *quantifiable*, principe radical de la quantité, comme fait le cardinal Mercier. Nous croyons d'autre part que, si l'interprétation conciliante de l'éminent philosophe peut valoir de S. Bonaventure, elle est plus difficilement applicable à Duns Scot dont la notion de matière prime est vraiment différente de celle de saint Thomas : cf. J. Maréchal, *Le point de départ de la Métaphysique*, cahier I, p. 84 sq., et Landry, *Duns Scot*, p. 45-64, corrigé par le P. Ephrem Longpré in *Etudes franciscaines*, 1923, p. 40 sq.

prime participe à l'être et n'est pas rien, on ne voit pas, disent-ils, pourquoi elle ne pourrait recevoir de Dieu une existence proportionnée à ce degré de détermination qui la distingue du néant : une indétermination qui serait absolue équivaudrait au néant absolu. Et ils ajoutent, en vue de lever tous les doutes : « L'expérience ne nous suggère absolument rien dans ce sens, bien au contraire ».

D'autre part, la mutation substantielle elle-même, dans l'hypothèse d'une information immédiate de la matière prime par la forme, est également jugée impossible et inintelligible par ces mêmes philosophes, si l'on doit admettre que la matière prime n'a pas d'autre être (*esse*) que celui de la forme. La matière prime, disent-ils, est, d'après cette conception, sujet permanent de la mutation ; mais ce sujet, recevant tout son être (*esse*) de la forme, disparaît nécessairement à l'apparition d'une forme nouvelle. Si ce n'est dans le temps, au moins dans l'ordre de l'intelligibilité, il est un instant de raison, lors de cette naissance, où le sujet soi-disant commun s'évanouit totalement : c'est celui où la forme primitive, venant à disparaître, ne communique plus, par le fait même, son *esse* à la matière première et où surgit la nouvelle forme qui succède à l'ancienne et communique un nouvel *esse* à une matière prime qui n'est plus. Ici encore et surtout, bien loin de nous fournir un argument en faveur de la thèse thomiste de la matière et de la forme, l'expérience et les mutations substantielles inclinent positivement dans un sens opposé. — Telles sont les objections.

En attendant de parler des mutations substantielles, nous avouerons tout de suite ne pas voir la force décisive de ces difficultés dernières. Nous n'apercevons, tout d'abord, aucune répugnance métaphysique à la notion de déterminable pur, qui, en tant que tel, n'est pas susceptible des prédicats d'identité ou de non-identité numérique et n'est pas sujet immédiat d'existence. Elle nous paraît bien plutôt une notion éminemment métaphysique, qui dépasse sans doute l'empirisme et toute donnée sensible, mais qui n'en est pas moins objective et à laquelle peut répondre dans l'être corporel une réalité au sens propre. — Nous ne voyons pas davantage d'impossibilité

à admettre l'explication de la mutation substantielle que propose l'école thomiste, en prenant cette notion de matière prime comme point de départ. La mutation, en effet, revient à faire, en quelque sorte, jaillir une forme nouvelle de la puissance d'une matière. L'agent, quel qu'il soit et de quelque manière qu'il exerce son activité, commence par disposer le sujet préexistant à perdre la détermination qui le fait être ceci ou cela, et le travaille, pour ainsi dire, jusqu'à ce que, cette détermination ne pouvant plus persister, en apparaisse une nouvelle : *corruptio unius est generatio alterius*. Pour quiconque entendrait cette action et cet axiome comme si corruption et génération constituaient deux moments différents de la mutation et impliquaient un mouvement discontinu, l'objection relatée plus haut serait irréfutable. Mais il n'en est pas ainsi : la corruption d'une première forme étant formellement et indivisiblement la génération de la seconde, c'est à savoir le terme unique et indivisible d'un mouvement continu, l'élément déterminable qu'est la matière et qui est supposé réel ne peut à aucun instant, même de raison, être conçu comme annihilé, ou comme ayant dû subsister par lui-même sans information. La nature de sujet permanent lui est donc parfaitement conservée dans cette manière de voir, et l'objection ne vaut pas [1].

1. Cette conception de la mutation est-elle solidaire de la distinction réelle de l'essence et de l'existence ? Beaucoup n'hésitent pas à l'affirmer catégoriquement. Nous croyons plus complexe la réponse à cette question. — Sans aucun doute pareille explication cadre parfaitement avec l'hypothèse de la distinction réelle. Si l'*esse* est considéré comme un *acte proprement dit*, ordonné à être reçu dans une puissance réelle, le déterminable comme tel, — sujet de la forme, irréductible par soi au nombre et de ce chef principe commun et permanent, — devra être réellement distinct de l'*esse*, tout de même qu'il l'est de la forme ; son *esse* en effet suit la forme, et comme, au terme de la mutation, la forme est spécifiquement et numériquement autre, l'*esse* du tout devra être lui aussi numériquement autre, cependant que la matière première sera restée la même. — Si au contraire l'*esse* n'est pas un *acte* au sens strict, et doit s'entendre d'une *actualité* qui ne signifie par soi aucune forme réellement limitable, la question de la distinction réelle entre l'essence et l'*esse* ne se pose plus ; mais la description donnée plus haut de la mutation n'est pas pour autant périmée et elle peut, croyons-nous, demeurer entière : elle est transportée dans un autre plan, voilà tout. Or ce plan comporte que l'être est constitué réellement un et complet comme tel dans l'ordre de l'*essence* seule par l'union indissoluble de la matière et de la forme comme puissance et acte (cf. Monaco, *Prælectiones metaphysicæ generalis*, p. 135). Cette essence complète peut seule exister et est, seule, sujet d'existence *ut quod*. Quant à l'existence (*esse*), elle ne signifie rien de plus dans cette perspective que *positio extra causas*. La cause extrinsèque ayant posé le sujet, les deux composants de celui-ci, matière et forme, existeront par le fait même et on pourra dire qu'ils sont *ut quod*. De même qu'ils ne font qu'un dans l'ordre de l'essence, ils n'ont qu'une existence : chacun, et donc la matière, n'existe qu'en tant qu'il est partie d'un

Si cette conception thomiste de la mutation n'a rien d'inintelligible, il ne s'ensuit pas pour autant qu'elle s'impose ; reste à voir si elle est fondée dans l'expérience et si les mutations substantielles ne peuvent être autrement expliquées qu'en admettant dans l'être mobile la matière prime au sens strict. Or, ici une première et fondamentale difficulté se dresse à l'encontre, qu'il nous faut de toute nécessité commencer par résoudre. Les mutations substantielles, d'après l'argument classique, impliquent, outre un principe formel de détermination, un sujet déterminable, commun et permanent : le fait est hors de controverse. Mais ce sujet est-il une matière totalement indéterminée ou ne serait-il pas aussi bien, sinon mieux, une substance élémentaire déjà déterminée par elle-même (molécule, atome, ion, électron, magnéton ou autre...), qu'informerait, en se la subsumant, la forme substantielle unique du composé ? En d'autres termes, le sujet dernier de la mutation substantielle est-il matière *prime* ou matière *seconde?*

Nous ne voulons pas nous autoriser ici immédiatement, comme le font certains[1], de la distinction que donne Aristote au livre IV (V) de la *Métaphysique* entre la matière première absolument première (ὅλως πρώτη) et la matière première relativement première (πρὸς αὐτὸ πρώτη ὕλη), et nous ne prêterons pas au Stagirite, sur la foi de ce texte, d'avoir admis comme composants *substantiels* des corps une double matière, l'une dépourvue de toute détermination, qui serait la matière prime au sens strict, l'autre au contraire déjà déterminée à un certain degré et qui consis-

tout, chacun à ce titre partage, si l'on peut dire, l'existence du tout ; que ce tout change quant à sa forme, et donc qu'une nouvelle essence surgisse, comme dans le cas des mutations substantielles, l'existence elle-même changera : car là où nous aurons un nouveau sujet d'existence, nous aurons évidemment une existence nouvelle, en raison même de l'identité *réelle* (mais non formelle) de l'essence et de l'existence. — Nous reviendrons plus loin sur cette question à propos de l'unité du composé hylémorphique : cf. *Appendice III.*

1. Tel le P. Tillmann Pesch, *Institutiones philosophiæ naturalis* (1897), t. I, p. 274. En effet, dans le texte cité d'Aristote, la matière dite ὅλως πρώτη désigne les corps élémentaires (les quatre éléments), et la matière dite πρὸς αὐτὸ πρώτη désigne la matière immédiate de la forme (accidentelle) considérée, tel l'airain de la statue : ce qui ne nous avance pas ici. On trouvera les divers sens du mot *matière* chez Aristote exposés à peu près tous et clairement avec les références correspondantes dans Ch. Werner, *Aristote et l'idéalisme platonicien*, 1910, p. 11-26.

terait dans les corps élémentaires (les quatre éléments d'après la physique ancienne). Mais si la question n'est pas posée là par Aristote, elle ressort de toute son œuvre, par le fait que la distinction entre les deux espèces de matière court d'un bout à l'autre de cette même œuvre. D'ailleurs, la distinction ne s'y trouvât-elle pas, que la question s'imposerait : de la réponse qu'on y fait dépend la solution de la controverse engagée autour des mutations substantielles. Il nous faut donc l'aborder de front. Pour ce faire, nous distinguerons à la suite de tous les scolastiques modernes, sauf rarissimes exceptions, les composés inorganiques et les vivants : les uns et les autres exigent un traitement spécial.

CHAPITRE III

MUTATIONS SUBSTANTIELLES ET COMPOSÉS INORGANIQUES [1]

A l'heure actuelle, écrivions-nous naguère, un grand nombre de scolastiques renoncent à prouver la réalité de la matière au sens de matière prime stricte, en recourant aux mutations substantielles soi-disant obtenues dans l'ordre des composés chimiques non vivants. C'est ce que reconnaît explicitement le P. Geny dans la Revue *Gregorianum*. Après s'être posé l'objection : « la science d'aujourd'hui n'admet plus de mutations substantielles; donc les corps ne sont pas constitués par la matière et la forme », il poursuit : « Pour enlever sa force à un tel argument, il faut ou nier l'antécédent ou nier la conséquence, c'est-à-dire qu'il faut ou revendiquer la réalité des mutations substantielles ou recourir à d'autres arguments en faveur de l'hylémorphisme. Les philosophes scolastisques à tendance scientifique sont plutôt inclinés vers cette seconde solution »[2]. Et plus loin, il écrit encore que les difficultés contre l'argument des mutations substantielles ont semblé si graves à certains néo-scolastiques qu'ils ont cru devoir y renoncer[3].

Parmi ces philosophes scolastiques, il convient de ranger le P. Monaco. Dans son excellente *Cosmologie*, il écrit que les muta-

1. Dans ce qui va suivre nous emploierons constamment les termes « organiques » et « inorganiques » au sens de « vivants » et « non vivants ».

2. *Metafisica ed esperienza nella Cosmologia*, dans *Gregorianum*, janvier 1920, p. 100. Nous ferons largement appel dans ce qui va suivre à ce très intéressant travail (publié en italien), quitte à nous séparer çà et là de l'éminent auteur.

3. *Ibid.*, p. 109.

tions substantielles « lui semblent devoir être admises comme absolument certaines ; mais elles seront plutôt une conclusion de la théorie de la matière et de la forme qu'un fondement sur lequel reposerait cette théorie même. L'argument trouve bien en effet sa place dans la question des corps mixtes : mais cette question elle-même, à coup sûr, ne peut être correctement résolue si l'on n'a au préalable établi et défini la nature des corps simples, ce qui constitue un problème indépendant de celui des composés. En quoi, d'ailleurs, il n'y a rien qui puisse porter préjudice au système scolastique... »[1].

A ce témoignage, nous pourrions ajouter, parmi les auteurs modernes, ceux de M. Charousset, de Mgr Laminne, du P. Schaaf, etc., etc., et de tous ceux, de plus en plus nombreux, qui admettent une persistance réelle des formes élémentaires dans le composé chimique. Tel encore M. Nys, dont la théorie très spéciale sur la nature du mixte l'empêche également de recourir à la mutation substantielle pour prouver la matière et la forme.

Encore que sous une forme plus timide, c'est ce que M. Gossard lui-même se voit forcé de reconnaître : « S'il s'agit des propriétés différentielles des règnes, il paraît clair... qu'elles peuvent être discriminées avec certitude. Mais dans l'intérieur d'un même règne, d'une espèce à l'autre, la différenciation à l'évidence ne paraît pas possible ». Ou encore : « il faut avouer pourtant que l'évidence, que la lumière du sens commun, à la faveur de laquelle nous apercevons les mutations substantielles dont la matière organisée est le siège, n'est pas aussi pressante lorsqu'il s'agit des mutations de la matière inorganique »[2].

1. *Prælectiones metaphysicæ specialis, Pars I^a, Cosmologia*, 1920, p. 71 : « Nobis videtur plane esse admittendum uti certum, sed potius tamquam conclusio quam uti fundamentum hujus sententiæ. Nam hoc argumentum suum proprium locum habet in quæstione de corporibus mixtis ; atqui certe ista quæstio recte solvi non potest nisi jam statuta ac definita sit altera de natura corporum simplicium, quæ est independens ab ipsa. Neque hinc aliquid erui potest contra ipsum systema : haud raro enim accidit proferri, ad aliquod systema tuendum, argumenta non omnino certa, quibus deinceps alia adduntur ad illud tutandum Quandoque enim viri ingenio præditi veritatem introspiciunt, debili innixi ratione, posteriores vero, rem melius perpendendo, solida inveniunt argumenta ad illam firmandam. Exempla enim Anaxagoræ, agnoscentis intellectum ordinatorem universi, ipsius Aristotelis, demonstrantis existentiam primi motoris, ac præsertim Galilæi defendentis rotationem terræ circa solem, rem in propatulo ponunt ».

2. *Revue de philosophie*, loc. cit., p. 623 et 625. — Dans la même *Revue*, nov.-

Pour résoudre la difficulté, M. Gossard veut que l'on interroge les savants et que le philosophe soit constitué juge en dernier ressort. La méthode a du bon ; mais comme le philosophe ne sera bon juge en l'espèce que s'il est lui-même très averti au point de vue scientifique, nous invoquerons, après avoir entendu quelques savants, le témoignage de philosophes qui sont eux-mêmes des savants ; nous laisserons autant que possible parler les uns et les autres et éviterons le plus que nous pourrons de nous interposer dans le débat.

Deux questions spécialement à l'ordre du jour et en connexion étroite avec la théorie de la matière et de la forme, retiendront notre attention : la permanence des éléments dans le composé chimique et l'unité radicale de la matière. Non pas que d'autres ne puissent être ici soulevées. Mais ces deux questions, beaucoup de nos contemporains ne les considèrent pas comme n'ayant point encore de réponses et ils tiennent bien plutôt les solutions qu'on leur donne aujourd'hui pour vérités définitivement acquises, qui rendent à jamais caduque l'hypothèse des mutations substantielles ; il importe donc grandement d'examiner ces deux affirmations de la science moderne. Si, au terme de notre enquête, nous sommes amenés à conclure qu'elles sont au moins vraisemblables et qu'on ne peut ni les taxer d'absurdité, ni les évincer, notre cause sera entendue et notre but atteint.

ARTICLE PREMIER

PERMANENCE DES ÉLÉMENTS DANS LE COMPOSÉ

§ 1. — Les affirmations des savants.

Les manuels. — Si l'on ouvre les Cours de chimie en usage dans l'enseignement secondaire ou dans l'enseignement supérieur, l'on constate que leurs auteurs ont en général souci de garder les concepts d'espèces fixes, permanentes, caractéri-

déc. 1922, p. 645, il a confessé la précarité et l'insuffisance de cet argument avec plus de netteté encore : dont acte.

sées, distinctes, et qu'ils parlent d'espèces et de substances chimiques tout comme le ferait un simple philosophe qui s'en tient aux données de sens commun. Bien plus, et surtout, on les voit maintenir persévéramment la distinction classique de « mélanges » et de « combinaisons » : les corps qui entrent dans les premiers gardent leur indépendance et leurs propriétés sans qu'apparaissent de propriétés radicalement nouvelles, alors que, dans les combinaisons, les composants perdent leur indépendance, un phénomène thermique se produit, enfin un nouveau corps homogène surgit, ayant des propriétés nouvelles.

Tout cela au premier abord est clair et paraît concluant en faveur de la théorie scolastique des mutations substantielles. Mais cette conclusion est prématurée et porte à faux.

S'agit-il, en effet, des chimistes, que l'on pourrait appeler « conservateurs » et qui, dans le cas, représentent la tradition positiviste, héritée de l'époque d'Auguste Comte : le moins qu'on doive dire est que, pour eux, les mots espèces, substances, combinaisons, changements substantiels, n'ont aucune portée ontologique et signifient simplement une idée autour de laquelle se groupent ou à laquelle se ramènent un ensemble de faits ou de phénomènes. S'agit-il, au contraire, d'auteurs qui sont davantage « dans le mouvement », si l'on ose dire, et que le problème de la constitution intime de la matière préoccupe davantage : ces mêmes termes prennent un sens moins relativiste, mais ne recouvrent nullement la signification précise qu'ils ont dans le vocabulaire de l'École. En prendre prétexte pour confirmer la théorie scolastique des mutations serait une grave erreur, la langue employée de part et d'autre par les savants et les philosophes étant différente, les uns et les autres ne s'entendant pas. Contentons-nous d'un exemple.

Il n'est pas de manuel, à l'heure présente, qui n'ait adopté en chimie la notation atomique : mais il s'en faut que tous lui attribuent une valeur représentative quelconque! Le traité de Troost est, à ce point de vue, typique. Cet ouvrage a régenté l'enseignement de la chimie au cours des quarante dernières années. Son auteur, durant plus de trente ans, a lutté contre l'introduction non seulement de la théorie atomique, mais même de la

notation atomique, alors que celle-ci était adoptée dans presque toutes les universités. La quinzième édition de ce manuel réputé, faite en 1910 avec le concours de M. Péchard, en a complètement modifié la tenue. Ainsi elle signale très clairement les avantages de la notation atomique et en particulier des formules dites de constitution qui permettent de discerner les corps isomères ayant même composition centésimale de divers éléments, et malgré cela ayant des propriétés différentes. Or, quelle conclusion l'éditeur va-t-il tirer de là pour la nature des corps? L'alinéa qui termine l'exposé auquel nous faisons allusion mérite d'être cité : « Par ces exemples, on voit donc les avantages que présentent les formules schématiques dites formules développées, et nous remarquerons au début de l'étude des composés organiques, que *ces formules n'ont nullement la prétention de représenter la structure des molécules* »[1].

Les affirmations des manuels ne nous fournissent donc directement aucune conclusion ferme, ni pour ni contre les mutations substantielles, entendues au sens philosophique, dans les transformations chimiques, alors même qu'elles semblent se rapprocher le plus des manières de parler scolastiques. Serons-nous plus heureux ailleurs?

L'atomisme moderne. — Les manuels scolaires et les programmes des examens de l'enseignement soit secondaire, soit même supérieur, ne représentent pas en général l'état de la science à une époque donnée; ils sont le plus souvent, et cela à très juste titre, en retard sur la marche des idées : leur rôle devant consister avant tout à enregistrer ce qui paraît solidement établi. Si l'on veut connaître les progrès en voie de réalisation dans une branche du savoir, il faut consulter les pionniers de celle-ci, les savants proprement dits, ceux qui cherchent et vont à la découverte. Or, en chimie, ces derniers, tout en s'écartant nettement de la tendance positiviste qui vient d'être relevée, et malgré les oppositions considérables qui les séparent entre eux, ne nous donneront pas les formules escomptées par les tenants

1. *Traité de chimie* (1910), p. 668; cf. édit. de 1920, p. 48, n° 63.

des mutations substantielles scolastiques : tout au contraire.

Après avoir passé par une phase d'énergétisme et de dynamisme à outrance, la science actuelle, dans ses représentants les plus qualifiés, en est arrivée à une conception de prédominance « atomistique », qui ne s'interdit plus de « représenter la structure des molécules », mais qui, affirmant la permanence des éléments au sein du composé chimique, refuse à celui-ci ce genre d'unité stricte qu'implique le composé proprement substantiel, ou le mixte des scolastiques.

« L'hypothèse atomique adoptée aujourd'hui en chimie enseigne l'invariabilité substantielle des atomes », écrit Mgr Laminne; et M. Nys de confirmer ainsi ce jugement : « L'accord des chimistes sur ce point paraît être presque unanime »[1].

Bien que l'unanimité des savants à soutenir pareille conception ne soit pas complète et compte d'illustres exceptions[2], la grande majorité tient en effet pour l'atomisme. Ostwald proclamait en 1895 « la déroute » de celui-ci. Alors, comme l'a exposé H. Poin-

1. *Cosmologie* (1908), t. II, p. 305.

2. Il est vrai, déjà un peu anciennes. Au nombre de ces exceptions, il faut ranger Ostwald (cf. Nys, *loc. cit.*, t. II, p. 324 ; Berthoud, *Les nouvelles conceptions de la matière*, p. 25-26) et surtout Duhem, dont le travail sur le *Mixte*, publié jadis dans la *Revue de philosophie*, jouit toujours d'une autorité considérable. Mais, pour nous en tenir à ce dernier, le monde scientifique proprement dit n'a pas suivi en cette matière l'illustre et regretté physicien. Dès après l'apparition de la *Notion de Mixte*, M. de Lapparent, dans un article qui n'a pas vieilli (*Revue de philosophie* du 1er février 1902 et reproduit dans *La philosophie minérale*, p. 67-83), prenait la défense de la théorie atomique, en s'appuyant principalement sur l'étude des cristaux. Il y montrait que la nouvelle théorie, d'après laquelle il n'y a plus ni atomes ni molécules, « mais seulement des substances les unes simples, les autres mixtes, déployant des *qualités* spéciales et n'offrant dans leurs évolutions qu'une seule chose invariable, à savoir : leur masse, constante à travers toutes les transformations observées », ne pouvait suppléer ni dépasser la théorie atomique dans l'explication des propriétés des cristaux et il concluait en conseillant au « savant professeur de Bordeaux d'employer son savoir exceptionnel et ses rares facultés de philosophe à rechercher par quels moyens la doctrine (atomique) pourrait être perfectionnée... plutôt que de déconsidérer dans son principe l'hypothèse moléculaire, au seul profit de notions que leur origine aristotélicienne ne suffit pas à rendre lumineuses pour notre esprit » (*loc. cit.*, p. 82).

D'ailleurs les conclusions de M. Duhem étaient-elles aussi nettement décisives en faveur de la théorie scolastique, qu'on le donne parfois à entendre ? Comme l'a remarqué Mgr Laminne, tout le raisonnement de M. Duhem se ramène à ceci : « la thermodynamique ne contredit pas l'homogénéité des composés, donc les composés sont homogènes. Comment l'auteur n'a-t-il pas vu que cette argumentation est boiteuse ? » (*Les quatre éléments*, p. 187). — Les philosophes non scolastiques, est-il besoin de le dire une fois pour toutes ? ne sont pas plus favorables maintenant à la mutation substantielle que les savants. Bien rares sont ceux qui, à la manière de Hœffding (*La pensée humaine*, trad. franç., 1911, p. 19), paraissent incliner vers une conception plus voisine en ce point de la théorie aristotélicienne !

caré, « les raisons qui avaient fait conclure à la discontinuité de la matière conservaient leur valeur en ce sens qu'elles nous fournissaient un ensemble d'hypothèses commodes, mais en ne leur attribuant plus de force probante ; déjà on cherchait à s'en passer : on était disposé à suivre M. Duhem qui voulait fonder une thermodynamique exempte d'hypothèses et exclusivement fondée sur l'expérience, *hypotheses non fingo ;* une thermodynamique où il y avait beaucoup d'intégrales et pas du tout d'atomes... Dans ce moment-ci, nous allons vers l'atomisme »[1].

Les choses ont en effet marché depuis, en dépit de M. Bergson qui ne veut pas entendre parler de l'existence de l'atome. M. Langevin, par exemple, écrit en 1913 : « Le changement profond qui s'est produit récemment en physique est caractérisé surtout par la pénétration, dans tous les domaines de notre science, de la notion fondamentale de discontinuité. Nous devons aujourd'hui fonder notre conception du monde et notre prévision des phénomènes sur l'existence des molécules, des atomes et des électrons. Il semble bien aussi nécessaire d'admettre que les moments magnétiques sont tous des multiples entiers d'un élément commun, le magnéton, et que la matière ne peut émettre de rayonnement électromagnétique que de manière discontinue, par *quanta* d'énergie de grandeur proportionnelle à la fréquence »[2]. De son côté, M. Perrin, dont les travaux sur le mouvement brownien ont si puissamment contribué à donner à la théorie atomique une base expérimentale, écrit un mémoire pour prouver la « réalité moléculaire » et conclut qu'il « devient difficile de nier la réalité objective des molécules »[3]. M. Bouty, tout en se demandant si ces hypothèses sont « une expression définitive, rigoureuse de la réalité », concède cependant qu' « en

1. *Les conceptions nouvelles de la matière,* dans *Le matérialisme actuel,* 1913, p. 54.

2. *La Physique du discontinu,* dans *Les progrès de la Physique moléculaire,* 1914, p. 1.

3. *Les preuves de la réalité moléculaire,* dans *Les idées modernes sur la constitution de la matière,* 1913, p. 21. M. Brunschvicg écrit à propos de cette conférence : « Un tel titre marque une « époque », l'époque où l'humanité a vu l'un de ses rêves millénaires descendre dans la réalité sensible et s'y incorporer. L'atome qui était jusque-là un *être de raison* est maintenant, pourrait-on dire, un *être de laboratoire* » (*L'expérience humaine et la causalité physique,* 1922, p. 375-376). — Outre cette conférence de M. Perrin, il faut consulter son ouvrage essentiel, *Les atomes,* où p. 70, il parle de « l'ensemble des arguments qui ont fait croire à la structure atomique de la matière et de l'électricité ».

tous cas, elles en fournissent une image bien approchée »[1]. M. Edmond Bauer déclare que « la constitution moléculaire de la matière ne fait plus aucun doute »[2], et H. Poincaré, si peu enclin à exagérer la valeur des théories, constate, dans un de ses derniers écrits, que « les anciennes hypothèses mécanistes et atomistes ont pris dans ces derniers temps assez de consistance pour cesser presque de nous apparaître comme des hypothèses : les atomes ne sont plus une fiction commode; il nous semble pour ainsi dire que nous les voyons depuis que nous savons les compter »[3]. Aussi M. Meyerson, à qui nous empruntons ces trois derniers témoignages[4], croit-il pouvoir caractériser, à sa table des matières, la situation présente par ces mots qui retournent la formule d'Ostwald : « la victoire de l'atomisme ».

M. Berthoud, dans l'ouvrage d'ensemble qu'il a publié en 1923 sur *les Nouvelles conceptions de la matière*, n'est pas moins explicite. « Une certaine réserve vis-à-vis de la théorie atomique qui, au point de vue philosophique, se justifiait il y a une vingtaine d'années, n'est plus fondée aujourd'hui. Si les chimistes se sont peut-être trop pressés d'admettre la réalité des atomes, les faits leur ont donné raison. Le mouvement de réaction tenté par Ostwald n'a été qu'un épisode qui a rapidement pris fin à la suite d'observations diverses qui ont dissipé tous les doutes chez les plus timorés ». En confirmation de quoi, il rappelle trois séries de preuves : les expériences de Perrin établissant que le mouvement brownien est une conséquence de l'agitation moléculaire, l'émission par le radium des particules d'hélium donnant annuellement par gramme de radium un volume égal à 156 millimètres cubes, enfin la structure discontinue des cristaux révélée par les rayons X, et dont nous parlerons plus loin. Puis il conclut : « tous ces faits doivent suffire pour con-

1. *La théorie cinétique des gaz*, dans *Scientia*, t. XIX, 1916, p. 266.

2. *Les quantités élémentaires d'énergie et d'action*, dans *Les Idées modernes*, p. 115.

3. *Les rapports de la matière et de l'éther*, ibid., p. 357.

4. *De l'explication dans les sciences*, 1921, t. I, p. 215. — Le Dr Achalme, dans ses volumes *L'atome* et *La molécule* (les deux premiers d'une série qui en comportera sept) vient d'inaugurer une nouvelle systématisation de la théorie atomique, à tout le moins fort originale.

vaincre les plus sceptiques de la réalité des molécules et des atomes »[1]. Quant à la conservation des éléments dans le composé dont nous nous occupons en ce moment, son opinion n'est pas moins nette et, malgré sa longueur, nous ne pouvons omettre de citer ce texte capital :

S'il est indiscutable qu'une substance est définie par ses propriétés, cela ne signifie pas que tout changement qu'elle subit lui fait perdre son individualité. L'observation courante nous a habitués à reconnaître un même objet sous les aspects divers qu'il peut prendre. Un astronome qui découvre sur le soleil une tache qu'il n'a pas observée la veille, n'en conclut pas que le soleil d'aujourd'hui est un autre que celui d'hier, et cette idée ne l'aborderait pas, même si la modification observée était profonde. Cette attitude est aussi la seule qu'on puisse adopter vis-à-vis des transformations de la matière. Toute autre compliquerait l'interprétation et la coordination des phénomènes au point de les rendre impossibles. L'idée de la persistance des éléments à travers toutes les transformations de la matière est étroitement liée à la notion même d'éléments... La doctrine atomique permet d'ailleurs de résoudre aisément la contradiction apparente entre l'idée de la conservation des éléments et les variations de leurs propriétés, à la condition toutefois d'attribuer aux atomes une certaine complexité. S'ils étaient des corpuscules absolument simples de matières tout à fait distinctes, les changements de leurs propriétés seraient, sinon totalement exclus, en tous cas difficiles à concevoir. Mais si les atomes sont des édifices plus ou moins compliqués, formés de particules plus petites, on conçoit sans peine la possibilité des changements dans leur structure se traduisant par des modifications plus ou moins profondes de leurs propriétés et qui, cependant, ne suppriment pas leur individualité. Le principe de la conservation des éléments est ainsi simplement l'expression du fait que ces transformations de l'atome ne sont jamais, dans les phénomènes chimiques, assez radicales pour rompre définitivement l'équilibre du système, qui reprend toujours son état primitif dès que les conditions initiales sont rétablies. D'ailleurs, dans toutes ces formes qu'un atome peut prendre, les modifications ne sont jamais si complètes qu'il devienne impossible de le reconnaître[2]...

La réalité de l'atome étant admise, c'est donc l'atomisme qui régnera. Mais il ne faut pas se méprendre sur le sens de ce mot. L'atomisme moderne ne ressemblera en rien à celui des anciens, comme le montre fort bien M. Brunschvicg :

Il y aura des atomes, en ce sens qu'à une certaine échelle, dans la division

1. *Les nouvelles conceptions de la matière*, p. 27 et 35.

2. *Ibid.*, p. 43-44. Un peu plus loin, p. 45, il dit encore : « les atomes des corps simples doivent être des systèmes formés de particules plus simples ; mais les forces qui interviennent dans les réactions chimiques sont insuffisantes pour supprimer leur individualité. Celles qui assurent leur stabilité sont donc d'un autre ordre ».

des corps inorganiques, le physicien est amené par la pratique des méthodes expérimentales à constater l'existence de « grains » d'une grandeur déterminée, séparés les uns des autres comme le sont deux êtres vivants. La réalité des « atomes » sera un fait acquis, mais acquis à titre phénoménal, et sous la condition d'entendre par atome, non le simple qui est indivisible, mais l'individu qui pourrait être composé comme l'est une plante ou un animal. L'existence de semblables atomes n'impliquera nullement l'atomisme, c'est-à-dire le système qui attribue à l'atome un pouvoir d'explication tel que l'atome soit doublement l'absolu : du point de vue de la réalité, parce qu'il est l'élément dernier de la nature, du point de vue de l'esprit, parce qu'il est le principe suprême de l'intelligible, *ultima ratio rerum*. Tout au contraire il pourrait arriver que l'introduction de la méthode expérimentale dans les théories moléculaires aboutit à dévoiler, dans l'intérieur de l'atome, une complication comparable à celle d'un système solaire, à poser des problèmes aussi difficiles que ceux de la mécanique céleste, à concevoir même des « sous- atomes » ou des « proto-atomes[1] ».

Conséquences philosophiques. — Et en effet, comme nous l'exposerons plus loin avec quelque détail, les physiciens ou chimistes, dont nous venons d'entendre l'écho fidèle, sont loin de se contenter, comme constituants des corps, d'atomes simples et insécables, sans plus.

Encore que beaucoup d'entre eux tendent à considérer la matière pondérable comme une forme d'énergie, et à tout ramener à de l'électricité, ils se trouvent bien obligés, en fait et toujours, même les plus extrémistes, d'admettre un certain dualisme qui revient, bon gré mal gré, sous une forme ou sous une autre à de la matière pondérable et à de l'énergie. Mais, quoi qu'il en soit de cette explication ultérieure, la discontinuité granulaire observée dans toute portion de matière, et considérée dès maintenant par eux comme acquise à la science, implique par là même, division de la matière et une persistance réelle, qui équivaut à une persistance formelle des éléments à l'intérieur du composé chimique. Or, comment concilier ce fait avec la mutation substantielle scolastique et la notion métaphysique de mixte qui supposent un principe d'unité absolument strict, source de toutes les déterminations de l'individu chimique ? On a peine à le voir.

C'est ce que reconnaît franchement le P. Geny. Résumant les

1. L. Brunschvicg, *L'expérience humaine et la causalité physique*, p. 385-386.

conséquences des théories nouvelles sur la constitution atomique des corps, il s'exprime ainsi :

« L'existence des molécules et des atomes qui maintenant ne paraissent plus une hypothèse, mais l'unique interprétation possible des faits chimiques, ou mieux un fait vérifié expérimentalement, ouvre la voie à un nouveau concept de l'individu dans le monde matériel. Les relations intimes qui unissent les propriétés du mixte inorganique à celles des éléments chimiques qui lui donnent origine, surtout la discontinuité dans les corps attestée par de nombreuses expériences fondées sur la radioactivité, nous engagent et peut-être nous forcent à considérer la molécule du mixte comme un simple agrégat des atomes composants. Ce n'est pas tout. L'atome lui-même ne nous est pas donné comme continu, mais plutôt comme constitué par des corpuscules distincts, éloignés les uns des autres et distribués en très peu d'espace : la masse de ces corpuscules n'est plus cette propriété considérée jadis comme rigoureusement invariable ; on nous affirme qu'elle varie avec la vitesse quand celle-ci s'approche de la vitesse de la lumière » [1]. Toutes propositions sur lesquelles nous reviendrons, mais qui, manifestement, battent en brèche la conception scolastique du composé inorganique.

Mélanges et combinaisons. — Si, après cela, d'aucuns voulaient encore faire fonds sur la distinction que nous rappelions au début de ce paragraphe, et qui est en effet courante parmi les chimistes, entre « mélanges » et « combinaisons », il est à craindre que ce serait en vain. Comme l'explique Nernst par exemple, la combinaison ne se distingue du mélange, pour les chimistes, que parce qu'elle marque une union plus intime des parties du corps qu'elle *amalgame*. Dans le mélange, il est vrai, « on peut reconnaître les propriétés particulières de chacun des éléments [2], dans l'autre les propriétés des composants sont changées » ; ce qui n'empêche pas les différences

1. *Gregorianum*, 1920, p. 99.

2. Pour les modernes, les propriétés chimiques sont « celles qui, par leur mise en jeu, peuvent faire apparaître un ou plusieurs corps purs nouveaux » et les propriétés physiques « celles dont les manifestations ne changent rien à la composition du corps ».

entre le mélange physique et la combinaison chimique d'être *graduelles*, et ce qui en tout cas ne saurait aucunement inciter à voir dans la « combinaison » un corps substantiellement nouveau au sens scolastique. Rien dans cet auteur, ni dans ceux qui font loi en la matière, n'autoriserait cette conclusion; et la plupart seraient prêts à souscrire à cette assertion du même Nernst que mélanges et combinaisons ne sont que des formes d'*agrégats*[1].

Au reste, cette distinction de « mélange » et de « combinaison » n'est pas équivalente à celle des composés en *hétérogènes* et *homogènes*, ainsi que l'affirment encore beaucoup de manuels scolaires, un peu attardés[2]; elle a cours également chez les modernes entre les seuls composés homogènes[3]. Certains, sans doute, Berthollet, par exemple, ont jadis refusé de l'accepter pour cette catégorie; mais de nos jours, écrit Lespieau, « elle est adoptée par tout le monde ». Seulement, il ne faut pas « perdre de vue qu'il n'y a là qu'une simple convention, d'origine purement empirique. C'est d'après la *nature des procédés* qui permettent d'obtenir la séparation des matières qui se trouvent réunies dans une substance composée, ou tout au moins une séparation partielle, que l'on convient de dire : il y a là un mélange ou il y a là combinaison »[4]. Impossible évidemment

1. *Traité de chimie générale* (éd. 1911), t. I, p. 34-36 (trad. Corvisy).

2. Nous définirons plus loin avec les modernes chimistes ces différentes espèces de composés.

3. Nernst, *op. cit.*, donne lui-même l'exemple de l'hydrogène et de la vapeur d'iode avec lesquels on peut obtenir deux composés « tous deux physiquement et chimiquement homogènes en tous leurs points », mais dont les propriétés sont différentes; l'un sera un mélange, l'autre une combinaison.

4. Lespieau, *La molécule chimique*, p. 14 et 31. — Le même auteur écrit, p. 19 : « les propriétés physiques et chimiques d'un tout dépendent non seulement de la nature des corps s'y trouvant rassemblés, mais aussi des proportions suivant lesquelles ces corps sont réunis ». Et en note, il ajoute : « elles dépendent encore d'autre chose, puisque la composition quantitative d'un ensemble ne suffit pas pour le définir, ainsi qu'il appert de la comparaison d'un mélange avec une combinaison faite dans les mêmes proportions et aussi de l'existence de l'isomérie et de la polymérie ». On s'est appuyé sur ce texte pour faire de son auteur un tenant du mixte péripatéticien pour qui la combinaison chimique donne vraiment un corps nouveau et doué de propriétés nouvelles. Mais c'est bien à tort : la constitution substantielle au sens scolastique du composé chimique homogène indiffère profondément à M. Lespieau : la distinction de mélange et de combinaison dont il parle ici vise les composés homogènes proprement dits, c'est-à-dire ce qui répond au mixte des anciens; enfin l'apparition de propriétés nouvelles n'est pas pour lui un critère suffisant à définir une nouvelle combinaison chimique. Et quant à cette « autre chose » d'où dépendent ces propriétés, c'est, de toute évidence, des conditions thermiques ou de pression dans lesquelles le mélange ou la combinaison ont été réalisés que veut parler

de rien tirer de ces procédés, au point de vue métaphysique, pour ou contre le caractère substantiel ou accidentel du composé. Libre, après cela, au philosophe de baptiser la combinaison « mutation substantielle » et le mélange « mutation accidentelle » ; les chimistes qui tiennent la théorie atomique et corpusculaire des corps n'en ont cure, et entendront ces mots de toute autre façon que lui.

M. de Lapparent, voilà longtemps, formulait à ce propos une autre thèse non moins importante pour la question qui nous occupe. Il soutenait alors, — et nous croyons que les suffrages des savants ont confirmé ses vues, — que les changements d'état d'un même corps (solide, liquide, gazeux) sont de tous points comparables à ce qu'en chimie l'on appelle une *combinaison* au sens strict : « Un même corps changerait plusieurs fois de molécules en passant de l'état gazeux à l'état cristallin... D'après cela, il n'y aurait plus de différence essentielle entre les changements physiques des corps et les combinaisons, puisque les deux cas donneraient lieu à un nouveau groupement d'atomes. Seulement, dans les modifications physiques, les atomes demeureraient de même nature et probablement en même nombre relatif, tandis que, dans les combinaisons, il y a adjonction de nouvelles natures d'atomes »[1].

Aussi, du point de vue de la science moderne, nous ne pouvons qu'enregistrer cette conclusion de M. Tillieux :

« Jusqu'en ces dernières années il était légitime de mettre en doute la permanence des atomes dans les composés chimiques et de prétendre que, par exemple lorsque l'hydrogène et l'oxygène se combinent pour former de l'eau, ces deux gaz cessent d'exister comme tels et qu'une nouvelle essence, celle de l'eau, s'est substituée à la leur. Sans doute on pouvait répondre qu'il était facile de faire réapparaître ces gaz aux dépens de cette eau et que la somme des masses des composants restait toujours égale à celle du composé, mais devait-on réellement attacher

ici l'auteur : l'idée d'un principe formel substantiel qu'on lui voudrait prêter à cette occasion est à mille lieues de sa pensée.

1. *La philosophie minérale*, p. 87.

tant d'importance à cette unique propriété constante, alors qu'on voyait se modifier la densité, la couleur, l'état physique, les propriétés chimiques, etc.? Il fallait, on en conviendra, une foi robuste pour croire à la permanence des atomes qui mettaient tant d'art à se dissimuler. Mais de nouveaux modes d'investigation furent imaginés et l'on finit par déterminer toute une série de caractères, peu frappants il est vrai, mais absolument spécifiques de chaque atome et se conservant dans toutes leurs combinaisons : c'était, si j'ose ainsi parler, leur empreinte digitale trahissant leur identité en dépit de tous les camouflages : tels, par exemple, la qualité de rayons Rœntgen qu'ils sont capables d'émettre et leur faculté d'absorption du rayonnement cathodique... Les modifications si profondes que semblent subir les atomes quand ils entrent en combinaison, pour frappantes qu'elles soient, sont plutôt superficielles, et comme des pigments bleus mélangés avec des pigments jaunes conservent chacun leur couleur, quoique l'ensemble offre un aspect vert, de même les atomes perdurent, dans les combinaisons, essentiellement identiques à eux-mêmes, quoiqu'il faille y regarder à deux fois pour les y reconnaître »[1].

§ 2. — Les faits.

A l'appui de cette conclusion, l'on cite de nombreux faits dont quelques-uns sont déclarés « très troublants » par le P. Geny lui-même[2].

1. *Les idées actuelles sur la constitution de la matière*, dans *Revue des questions scientifiques*, juillet 1920, p. 32. Le travail auquel est empruntée cette citation représente une conférence faite à l'assemblée générale de la « Société scientifique » de Bruxelles, le 14 avril 1920 ; il résume avec beaucoup de clarté de nombreuses données éparses dans des recueils spéciaux, et est une mise au point très exacte, — voire très accessible aux non-initiés, — des théories modernes, qu'aucun « honnête homme » n'a plus le droit d'ignorer aujourd'hui. Ce travail a été édité à part à la librairie Béranger. — Cf. l'ouvrage plus complet et remarquable du même M. Tillieux : *Essai d'un Traité élémentaire de Physique selon les théories modernes*, 2e édit., 1921, Paris et Liége, Béranger.

2. Le P. Geny emprunte les quelques faits estimés par lui très troublants (il en omet d'ailleurs d'essentiels), au volume de son collègue de l'Université Grégorienne, le P. Gianfranceschi (qui est en même temps, — circonstance digne d'attention et nouvelle — « libero docente alla R. Universita di Roma ») : *La Fisica dei Corpuscoli*, p. 246-249, 209 et sq. de la deuxième édition (1920). Cet ouvrage de haute vulgarisation, écrit par un scientifique qui est en même temps un philosophe, vient heureusement s'ajouter aux ouvrages de même genre que nous possédons en français et

Nous ne pouvons évidemment songer à en donner la description technique ; celle-ci appartient en propre aux ouvrages spéciaux de chimie physique dont nous proposons d'autre part une abondante bibliographie : nous n'avons à retenir ici que les résultats de ces recherches scientifiques. Après avoir emprunté à un chimiste de profession une vue d'ensemble des données et des méthodes qui ont conduit les savants modernes aux conclusions que nous avons dites, nous nous contenterons d'insister sur deux faits plus immédiatement ordonnés à notre but, renvoyant pour les autres aux travaux des spécialistes en la matière.

Vue d'ensemble. — M. Lepape, dans la première de ses conférences au Collège de France sur *La discontinuité et l'unité de la matière*, expose et développe très pertinemment « les preuves expérimentales de la réalité des atomes ». Voici, d'après lui, par quels procédés on arrive à établir cette thèse :

Les principales méthodes d'observation dont nous disposons à cet effet comprennent deux groupes : les méthodes optiques et les méthodes électriques. Les méthodes optiques nous permettront d'observer et de mesurer, en lumière visible ordinaire, des phénomènes d'hétérogénéité, dits phénomènes browniens : mouvements browniens dans les émulsions et dans les gaz, opalescence des gaz au voisinage du point critique, diffusion de la lumière par les gaz. La longueur d'onde de la lumière visible étant notablement plus grande que la dimension des molécules et des atomes, il faudra que l'hétérogénéité observée réalise un agrandissement correspondant (grosses particules, amas de molécules). Cependant nous connaissons des ondes lumineuses dix mille fois plus courtes que celles de la lumière visible, c'est-à-dire, précisément, du même ordre de grandeur que les atomes : ce sont les rayons X. Notre œil est insensible aux rayons X, comme notre oreille l'est aux sons trop aigus, mais on sait qu'ils illuminent un écran recouvert de

qui peuvent rendre au Cosmologue de réels services : les *Théories physiques*, du Dr Van Molle (2e édit., 1920) et les *Nouveaux horizons de la science*, par M. Guilleminot. Le premier est une bonne initiation pour les débutants ; le second présente des parties d'exposition excellentes (je ne parle pas de sa philosophie qui est détestable), mais n'est déjà plus tout à fait à la page. — Présentement, le travail d'ensemble où le philosophe trouvera l'exposé le plus au point des théories modernes sur la constitution des corps, est le volume du professeur Berthold, *Les nouvelles conceptions de la matière et de l'atome*, 1923, Paris, Doin, auquel on peut joindre le recueil de conférences et articles de M. Langevin, *la Physique depuis vingt ans*, Paris, Doin, 1923. Un autre travail plus bref et non moins utile, dont nous ne saurions trop recommander la lecture, est celui de M. A. Lepape : *La discontinuité et l'unité de la matière*, conférences faites au Collège de France les 16 et 23 avril 1921, édité dans le recueil de la *Société chimique de France, Conférences*, années 1920-1921, Paris, Masson, 1923. — On trouvera à l'*Appendice V* les compléments bibliographiques nécessaires.

certains sels métalliques fluorescents (platinocyanure de baryum, etc.) et, surtout, qu'ils impressionnent la plaque photographique. La plaque photographique est donc capable de voir les atomes, lorsque ceux-ci sont éclairés par les rayons X.

Les méthodes électriques nous permettent de déceler les atomes électrisés (ions gazeux, particules α des corps radioactifs). En réalité, c'est la charge électrique qu'ils portent que nous mesurons, mais par cette mesure nous pouvons atteindre trois grandeurs fondamentales : le nombre des atomes, leur masse et leur vitesse.

La méthode électrique est assez sensible pour nous permettre de mesurer la charge portée par *un seul atome de matière ;* c'est l'un des procédés les plus précis de mesure des grandeurs moléculaires. De plus, l'étude des gaz ionisés a conduit à la découverte expérimentale de l'atome d'électricité négative ou *électron,* qui n'est pas seulement la plus petite charge négative qui puisse être communiquée à la matière, mais est un des constituants mêmes de tous les atomes matériels.

Les phénomènes de radioactivité nous mettent en présence d'atomes d'hélium électrisés voyageant avec l'énorme vitesse de 20.000 kilomètres par seconde ; ce sont les particules α. Dans ce cas extraordinaire, un seul atome de matière est directement observable soit par la méthode optique, par la scintillation que produit le choc de la particule α sur un écran phosphorescent de sulfure de zinc, soit par la méthode électrique, par l'impulsion communiquée à un électromètre lors de l'entrée de la particule α dans une chambre d'ionisation. Les beaux travaux du Professeur sir E. Rutherford et de ses collaborateurs sur les particules α constituent la preuve expérimentale la plus directe et la plus accessible de la réalité concrète des atomes.

Enfin, l'étude de l'énergie rayonnante, dont l'émission et l'absorption s'effectuent, d'après les théories actuelles, par l'intermédiaire des électrons présents dans les atomes, contribue également à la démonstration expérimentale de la discontinuité de la matière, car elle nous permet de calculer une grandeur fondamentale de l'atomistique : le nombre d'atomes contenus dans une masse donnée de matière[1].

Après cet exposé sommaire, le même auteur passe en revue les différents phénomènes qu'il vient d'énumérer, afin de montrer comment ils peuvent nous « renseigner sur l'existence des molécules et des atomes ». Ces phénomènes se réduisent, en somme, à trois ou quatre catégories, celles-là mêmes que nous avons énoncées plus haut à la suite du Prof. Berthoud : les mouvements browniens, les propriétés des particules α, l'énergie rayonnante et la loi de Plank, enfin les rayons X et la structure des cristaux. La conclusion de M. Lepape est également celle de

1. Lepape, *loc. cit.*, p. 4-5.

M. Berthoud : « nous pouvons donc affirmer que les atomes existent ».

Nous retiendrons seulement ici deux faits qui visent directement la permanence des éléments dans le composé chimique, et à ce titre nous intéressent d'une façon toute spéciale.

Le chlorure de radium. — La discontinuité de la molécule de chlorure de radium a été développée par M. Svedberg, dans un article de *Scientia* paru en 1915, qui a très justement attiré l'attention de philosophes comme le P. Geny. Citons textuellement ce savant :

« On a établi d'une façon incontestable l'existence des molécules en prouvant que les rayons α possèdent une structure et en démontrant qu'il s'effectue un mouvement interne dans les gaz et les liquides ; mais il ne résulte pas immédiatement de ces faits qu'il existe des atomes, c'est-à-dire des moellons formant les molécules, que celles-ci ont une structure ». — Sans doute, aujourd'hui, beaucoup de savants n'éprouveraient pas les mêmes scrupules à affirmer cette conclusion, et si les deux raisons mises en avant pour l'établir ne leur eussent pas paru comme à M. Svedberg absolument concluantes en 1915, ils ne penseraient plus maintenant ainsi, à la suite surtout des expériences nouvelles de Sir Rutherford sur ces mêmes rayons α. Mais poursuivons notre citation et voyons comment M. Svedberg va prouver à son compte la discontinuité du chlorure de radium :

« Supposons que nous ayons, dans deux récipients, à une température suffisamment élevée, d'une part du gaz radium, d'autre part du gaz chlore. Comme ces gaz ne se distinguent pas du gaz hélium dans leur manière générale de se comporter, chacun d'entre eux doit être formé de molécules. Mélangeons maintenant ces deux gaz. Il se forme ainsi un nouveau gaz, le chlorure de radium, qui a également une structure moléculaire, et dont les molécules peuvent être représentées, pour la masse, comme la somme d'une molécule de radium et d'une molécule de chlore. Il n'est pas difficile de prouver que les molécules du chlorure de radium possèdent une structure. Nous savons, d'une part, que tout changement éprouvé par la molécule du radium

est lié au dégagement de quantités énormes d'énergie, et d'autre part que, qualitativement et quantitativement, ce dégagement s'effectue dans le chlorure de radium exactement comme dans le radium pur. Par conséquent, la molécule de radium doit être contenue telle quelle dans le chlorure. Or, comme il n'y a sous aucun rapport de différence essentielle au point de vue chimique entre le chlorure de radium et les autres composés, on a ainsi la preuve que les éléments subsistent dans les composés. Cette loi importante est admise depuis longtemps par les chimistes comme évidente »[1].

L'auteur, il est vrai, ajoute aussitôt après : « W. Ostwald a eu le mérite de faire remarquer expressément qu'elle n'a aucunement ce caractère d'évidence. Ce n'est qu'après un raisonnement tel que celui qui a été développé ci-dessus qu'on a le droit d'employer cette *hypothèse* comme base de la doctrine chimique de la structure des atomes ». Répétons qu'aujourd'hui ce que M. Svedberg qualifie d'*hypothèse* n'est plus ainsi envisagé dans aucun milieu proprement scientifique. Mais, en même temps, avouons que son raisonnement est très bien mené et convaincant.

Structure cristalline et rayons X. — Il est une autre série de découvertes beaucoup plus « troublantes » pour les partisans du mixte au sens des Anciens. Nous voulons parler des études faites par MM. Bragg, à la suite de Laue, sur la constitution intime des cristaux, et que résume ainsi clairement le P. Geny : « En étudiant la réflexion des rayons X sur les cristaux qu'il suppose formés par des molécules distribuées sur des plans parallèles très proches selon les faces de clivage, M. Bragg est arrivé à cette conclusion : les centres de réflexion ne sont pas tous de même espèce, mais ils sont de deux espèces dans les composés binaires. Or cela suppose que ces centres ne sont pas les molécules, mais les atomes, et que, par conséquent, ceux-ci sont distants l'un de l'autre au

1. The. Svedberg, *Structure et forme des molécules*, dans *Scientia*, sept. 1915, p. 175. Nous reproduisons tel quel le texte de M. Svedberg, lui laissant la responsabilité de certaines expressions scientifiques qui dérouteront peut-être plus d'un lecteur français.

sein même de la molécule composée par eux »[1]. La preuve expérimentale de l'existence des atomes à l'état distinct, dans le composé chimique, serait d'après cela définitive et péremptoire. Telle est aussi bien la conclusion qu'en tirent, à l'heure actuelle, la presque unanimité des savants.

Quelques détails complémentaires sur cette expérience cruciale ne seront pas ici superflus. Nous les empruntons à MM. Lepape et Berthoud. Le premier nous la décrit ainsi :

On sait que la lumière ordinaire peut être décomposée en radiations simples, soit par dispersion à travers un prisme transparent, soit par diffraction, au moyen d'un réseau. Un réseau est constitué par une série de fentes parallèlles très fines, séparées par des intervalles obscurs égaux. On le réalise en traçant sur une lame de verre plane ou concave, réfléchissante ou transparente, des traits parallèles, très rapprochés (plusieurs centaines par millimètres). La lumière réfléchie ou réfractée par un pareil réseau est brisée en un grand nombre de petits faisceaux qui peuvent interférer ; il en résulte la production d'un spectre pur, dont chaque longueur d'onde se déduit très simplement de l'angle de déviation et de l'équidistance des traits du réseau. Inversement, la longueur d'onde supposée connue, on peut déterminer la distance des traits du réseau.

Plusieurs expériences de Haga, Walter et Pohl, Sommerfeld et Koch (1912), avaient établi que, si les rayons X sont de nature ondulatoire, leurs longueurs d'onde devaient être de l'ordre de 10^{-9} centimètres, soit 10.000 fois moindre que celui de la lumière visible. Pour observer leur diffraction, il faudrait un réseau mille fois plus serré que les plus parfaits des réseaux existants. M. von Laue eut alors l'idée, en 1912, que les réseaux cristallins, s'ils existent réellement, réaliseraient peut-être cette condition. Effectivement, MM. Friedrich et Knipping annonçaient, peu de temps après, que les rayons X sont régulièrement diffractés par transmission à travers un cristal de sel gemme, de fluorine, de calcite, etc...

L'étude des taches de diffraction obtenues montre, en accord avec les prévisions théoriques, que le cristal fonctionne comme un réseau à trois dimensions, ou, plus simplement, suivant la remarque si féconde de W.-L. Bragg, comme un empilage de lames transparentes à faces parallèles. En mesurant l'intensité des rayons X réfléchis sur une série de plans réticulaires parallèles, MM. Bragg observèrent des réflexions alternativement faibles et fortes ; les centres diffractants étaient donc différents : ce qui suggéra aux auteurs que ce devaient être les *atomes* eux-mêmes qui, dans les cristaux, diffractaient les rayons X.

Les diagrammes de diffraction ont montré, en outre, que les centres de diffraction occupent exactement les nœuds du réseau géométrique régulier auquel doit précisément correspondre la structure des cristaux, d'après la belle théorie suggérée par Haüy à la fin du XVIII^e^ siècle et développée par Bravais, Mallard, etc..., au cours du XIX^e^ siècle.

1. *Gregorianum*, 1920, p. 114.

Les très nombreuses études faites dans ce domaine pendant ces années dernières ont toujours confirmé cette manière de voir, en établissant nettement les points suivants :

1° La matière cristallisée présente une structure réticulaire ;

2° Les nœuds du réseau cristallin sont occupés, dans les composés minéraux, par les *ions* et non par des molécules identiques[1].

De son côté, M. Berthoud précise ainsi les conséquences à tirer de ses observations toutes récentes et l'importance capitale des expériences Bragg au regard de la constitution de la matière :

On est arrivé à fixer de manière tout à fait sûre les positions exactes des atomes les uns par rapport aux autres, dans de nombreux cristaux. Les résultats obtenus sont d'un grand intérêt pour le chimiste [et combien pour le philosophe !]. On a pu déjà en tirer d'importantes conclusions concernant la théorie de l'affinité et de la valence. Un des faits les plus frappants qui aient été mis en lumière est que, dans les cristaux, les molécules perdent souvent toute individualité. C'est ainsi, par exemple, que, dans un cristal de sel gemme, les atomes de chlore et ceux de sodium sont disposés alternativement suivant les sommets d'un assemblage de cubes. Chaque atome de chlore se trouve ainsi au centre d'un octaèdre dont les six sommets sont occupés par des atomes de sodium, et *vice versa*. Un atome de chlore n'est donc pas spécialement uni à un atome de sodium. La molécule de chlorure de sodium (NaCl) a disparu ; tout le cristal peut être envisagé comme une énorme molécule : l'affinité chimique s'identifie aux formes de cohésion[2].

Du point de vue qui nous occupe, ces conclusions, pour autant qu'elles affirment la persistance formelle des atomes dans le cristal, n'ont en réalité rien de nouveau. Depuis longtemps déjà, elles étaient admises en fait et sans contestation par tous les partisans de la théorie moléculaire et atomique. M. de Lapparent, dont l'autorité en cristallographie est hors de pair, les avait formulées lui-même en de nombreux mémoires ou notes[3], à

1. Lepape, *loc. cit.*, p. 20-21. — Le détail technique de ces expériences est fourni par l'ouvrage fondamental de MM. Bragg (père et fils) : *Rayons X et structure cristalline*, trad. fr. de Rouvière, Paris, Gauthier-Villars, 1921. MM. Ledoux-Lebard et Dauvillier en ont donné la quintessence dans *La Physique des rayons X*, p. 416 sq. (*ibid*, 1921) ; et un lecteur pressé lira toujours avec profit l'article de la *Revue générale des sciences* du 15 déc. 1915, p. 678-689, où M. L Brunet résumait les méthodes respectives de Laue et de Bragg et les principaux résultats obtenus par eux à cette date. Enfin nous signalerons : *Les rayons X*, par le duc de Broglie (1923) ; — la communication de M. Bragg au Conseil de physique de 1913, publiée dans *La structure de la matière* (1921), p. 113-140 ; — et tout spécialement le volume *Atomes et molécules* (1923) qui donne les rapports présentés au Conseil de physique tenu à Bruxelles en octobre 1922, avec les discussions qui ont suivi chacun d'eux.

2. *Les nouvelles conceptions de la matière et de l'atome*, p. 133-134.

3. Réunis dans la *Philosophie minérale* (1910). Les deux premières parties de l'ouvrage traitent, l'une des *Théories de la matière*, l'autre de *La cristallographie*.

propos surtout des travaux de M. Wallerant sur la *particule complexe* des cristaux qui en serait le dernier élément véritable. Cette particule est « formée par le groupement, autour d'éléments de symétrie, de particules *fondamentales*, dont chacune est elle-même un agrégat de molécules chimiques » ; celles-ci sont distantes les unes des autres, et la discontinuité à l'intérieur de la particule complexe doit être absolument admise[1]. Les expériences de MM. Bragg ne font que vérifier directement au concret cette vue désormais classique ; mais du coup elles ont enlevé à la conception ancienne du mixte le principal fondement *physique* auquel elle s'accrochait, les cristaux ayant toujours été considérés, à juste titre d'ailleurs, comme les composés ou mixtes les plus parfaits.

Inutile, croyons-nous, d'insister davantage sur la permanence des éléments dans le composé : pour les savants actuels, c'est une thèse quasi-unanimement reçue et que la plupart considèrent comme expérimentalement prouvée. Mais alors, évidemment, dans les composés inorganiques, plus de mutations substantielles possibles au sens strict de l'École. L'unité rigoureuse de la molécule chimique du mixte ne se peut plus maintenir ; cette molécule n'est plus qu'un simple agrégat, « un édifice complexe distinct de ses voisins, doué d'un équilibre stable sans doute, mais enfin un agrégat » ; ce n'est plus une substance définie, une substance nouvelle, ainsi que l'entendaient saint Thomas et ses disciples. Son unité est réelle, soit, mais d'ordre purement dynamique, une « unité d'action », constituée par la conspiration ou coordination des activités élémentaires en un système qui présente des propriétés différentes, empiriquement mais non spécifiquement, de celles des composants. Ainsi s'évanouit l'argument fondé sur cette unité et ses changements possibles.

§ 3. — Position des philosophes scolastiques.

Qu'en pensent les philosophes scolastiques ? L'accord est parmi eux unanime pour admettre la diversité spécifique des corps

1. *Ibid.*, p. 85.

simples ; mais il ne l'est plus, lorsqu'il s'agit du mixte, et de plus en plus nombreux sont ceux qui refusent de reconnaître l'unité essentielle et spécifique du composé chimique, partant la mutation substantielle proprement dite, dans l'ordre des inorganiques. Nous avons déjà indiqué leur argument principal, il faut bien y revenir.

Le seul signe, d'après eux, qui permette d'affirmer qu'une combinaison de deux corps simples a donné naissance à une substance vraiment nouvelle est l'apparition de propriétés spécifiquement nouvelles. Or, comment, sans pétition de principe, montrer que ces propriétés ne sont pas une *résultante* des propriétés combinées des éléments composants ? et que ces propriétés ne se réduisent pas, en dernière analyse, aux propriétés soit physiques, soit chimiques des composants, qu'elles ne sont « pas une simple modification en plus ou en moins » [1] ? Le moyen terme destiné à fixer cette donnée d'une manière efficace fait ici complètement défaut : l'on propose de hautes raisons de convenance, des suggestions très persuasives, mais de preuves apodictiques, point. Comme l'écrit avec beaucoup de justesse M. Nys, trop souvent « de l'hétérogénéité présupposée, on passe sans intermédiaire à l'hétérogénéité substantielle : les qualités, dit-on, sont l'expression fidèle de la nature de l'être. Proposition vraie en théorie thomiste, où les propriétés sont une sorte d'efflorescence ou de prolongement naturel de l'être essentiel ; proposition très combattue, au contraire, par les partisans du mécanisme. Il importe donc souverainement de l'établir » [2].

Nous croyons bien difficile d'affirmer sans réserve, comme le fait Mgr Laminne, que les propriétés *chimiques* d'affinité demeurent inchangées dans le composé : à part la masse et le poids qui sont des propriétés *additives* pures (somme des propriétés inchangées des composants), toutes, dans la combinaison, manifestent des variations plus ou moins profondes [3]. Mais cette remarque n'autorise point à affirmer que ces variations sont *essentielles*, et il faut se garder d'oublier l'adage : *plus et minus non*

1. Mgr Laminne, *Les quatre éléments*, p. 176.
2. *Cosmologie* (1918), t. II, p. 465.
3. Nys, *ibid.*, p. 312 sq.

mutant speciem. — Quant aux propriétés *physiques*, notre ignorance de leur nature intime ne nous permet pas de rien conclure de ferme [1], et M. Nys n'en voit pas « une seule qui se diversifie qualitativement dans les diverses espèces où elle est réalisée » [2]. Dans cet ordre d'idées, l'expérience vulgaire n'a d'autre rôle que de transmettre les faits, il ne lui appartient pas de les interpréter.

Le P. Voisine résume ainsi très exactement les données du problème : « La vraie *propriété* se reconnaît aux signes suivants : elle appartient à tous les individus de l'espèce, à ces seuls individus, et à chacun d'entre eux, sans éclipse, durant toute leur existence. Elle est *distinctive*, *caractéristique* et *permanente*. Mais les propriétés des corps simples et, pour les corps composés, les propriétés dites *constitutives*, portent rarement ce triple cachet d'origine. Vous chercherez en vain des qualités propres à une espèce : la matière revêt partout les mêmes modalités, seulement ces modalités prennent, suivant les espèces, des valeurs diverses. Tous les corps ont une densité, une chaleur spécifique, un point d'ébullition et un point de fusion, une conductibilité calorifique et électrique, un indice de réfraction... Ce qui est propre à chacun d'eux, c'est un certain coefficient par où s'exprime dans le langage scientifique le degré de ces qualités. Là encore, il faut se garder de trop appuyer. Pour une même substance la chaleur spécifique, par exemple, croît avec la température. Beaucoup de nos prétendues propriétés se modifient avec l'état solide, liquide ou gazeux du corps qu'elles affectent. On démontre que, lorsqu'un corps pur se trouve tout entier sous une même phase, chaque propriété de ce corps est fonction de deux variables indépendantes, que l'on peut choisir arbitrairement : température et volume ou température et pression, ou pression et volume. Le phénomène bien connu de l'allotropie atteste qu'en des échantillons d'une substance unique, obtenus par des procédés différents, la valeur des propriétés physiques et parfois chimiques varie comme s'il s'agissait d'espèces diverses. En définitive, la propriété dont se préoccupe exclusivement la

1. Laminne, *Les quatre éléments*, p. 172.
2. *Cosmologie*, t. II, p. 463.

science représente quelque chose d'assez flottant : tantôt c'est, pour une substance donnée, une manière de se comporter dans des circonstances bien définies, à l'égard de la lumière, de la chaleur, de l'électricité, des actions mécaniques ; tantôt c'est un élément du signalement d'un corps pris sous une certaine masse et dans un état physique déterminé ; tantôt c'est l'un des aspects que revêt la matière à tel ou tel degré de solidité ou de fluidité : et nous savons comment on interprète la fluidité et la solidité de la matière. Enfin, les conditions sous lesquelles se brisent ou se nouent les liens qui unissent entre eux les atomes de corps différents, permettent de parler des propriétés chimiques de ces substances. La propriété physique ou chimique d'un corps se réduit à une sensibilité particulière, à une façon de réagir aux excitants extérieurs. Sans doute ces mœurs spécifiques dépendent d'un caractère, et le caractère répond à quelques obscurs penchants. Mais comment les saisir, ces inclinations secrètes ? Comment surtout les exprimer en fonction tout ensemble de la science et de la philosophie ? » [1].

Aussi ne pouvons-nous que souscrire pleinement à la conclusion de l'auteur : « Lier le sort d'une vaste synthèse métaphysique à la solution d'un problème aussi confus, n'est-ce pas se barrer l'accès à l'audience des sages » ? — Cette conclusion, le P. De Munnynck, O. P., l'avait déjà formulée en 1900, précisément à propos des propriétés des espèces chimiques elles-mêmes ou composants du mixte ; — elle vaut *a fortiori* des composés : « La distinction essentielle qui sépare les corps vivants de la matière brute, la profonde différence entre les *espèces* chimiques, la récurrence des éléments et la constance des lois de combinaison n'établissent le caractère essentiel des qualités expérimentales, leur nature de vraies *propriétés* dans le sens rigoureux du mot, qu'au moyen de considérations probables et par voie d'analogie. Le système basé sur ce raisonnement, c'est-à-dire l'hylémorphisme appliqué aux faits d'ordre purement chimique, ne peut donc prétendre à la *certitude*, si d'autres raisons ne nous fournissent la connaissance d'incontestables propriétés.

1. *Revue de philosophie*, nov.-déc. 1922, p. 594-595.

Aussi plusieurs auteurs scolastiques, Zigliara, Kleutgen, Lepidi, le comte de Vorges et d'autres, reconnaissent que cette connaissance se trouve à la base du système comme un POSTULAT, très vraisemblable peut-être, assez communément admis, mais toujours comme postulat. Et ils ajoutent très judicieusement que l'incertitude du fondement de la théorie déteint sur toutes ses affirmations »[1].

D'autre part, les faits qui tendraient à établir la permanence des éléments dans le composé méritent la plus sérieuse attention. Après avoir rapporté les expériences de MM. Bragg, le P. Geny poursuit : « Nous avons déjà dit qu'il est très difficile de faire abstraction de l'hypothèse dans l'interprétation d'un fait physique. N'est-ce pas précisément le cas ? Aussi nous croyons-nous fondé à substituer à la raison explicative de M. Bragg cette autre conclusion beaucoup plus modeste : *tout se passe comme si* les centres de réflexion étaient constitués par des atomes distincts. Il nous semble prudent de ne pas affirmer davantage »[2]. A quoi nous n'ajouterons qu'un mot. La prudence du R. Père est inspirée par une méthode vraiment scientifique, mais elle accuse d'autant mieux le caractère essentiellement précaire de l'argument tiré des mutations substantielles en faveur de la matière et de la forme. Le R. Père estime en effet qu'on n'a pas encore *prouvé* scientifiquement qu'il ne vaut pas : nous n'oserions, pour notre part, aller jusque-là! Mais enfin, *dato non concesso*, supposons qu'on ne peut affirmer davantage dans l'état présent de nos informations. Il reste que, si des explications semblables à celles qui ont été récemment proposées par MM. Svedberg et Bragg viennent à être confirmées et scientifiquement établies, — ce dont on n'est plus guère éloigné, si même ce n'est déjà chose faite, et ce qui semble tout à fait possible, pour ne pas dire très probable, — du coup l'argument s'effondre. C'est pourquoi, sans rejeter encore comme définitivement périmé l'argument physique tiré des mutations substantielles du mixte, mais sans

1. *Les propriétés essentielles des corps bruts*, dans *Revue thomiste* de 1900, p. 160. Partant de là, l'auteur veut ensuite prouver *a priori* cette diversité spécifique ; nous n'entrerons pas dans la discussion de son point de vue.

2. *Gregorianum*, 1920, p. 114-115.

lui accorder la confiance que lui réserve le P. Geny, nous pouvons redire avec lui : « les objections par lesquelles on cherche aujourd'hui à le combattre constituent une raison nouvelle d'insister sur d'autres arguments, en particulier les arguments métaphysiques que les anciens n'ont pas mis en pleine lumière, puisqu'ils n'avaient pas d'adversaires à convaincre, mais qui cependant n'étaient pas ignorés d'eux »[1].

§ 4. — Compléments et confirmations.

Trois remarques complémentaires achèveront ces considérations sur la permanence des éléments dans le composé :

Les propriétés du mixte d'après Aristote. — Les efforts tentés par les scolastiques modernes pour rendre aussi irréductible que possible l'opposition essentielle des propriétés du composé chimique et de ses composants, contredisent à l'évidence les positions anciennes et sont aux antipodes de la pensée traditionnelle de l'école thomiste : « D'après la doctrine d'Aristote, l'altération l'un par l'autre des corps réagissants précède la transformation substantielle et la prépare par la production des qualités caractéristiques du corps nouveau qui en sera le terme. Comment les qualités élémentaires produiront-elles d'autres qualités qui n'ont rien de commun entre elles? — D'après la même doctrine, les propriétés nouvelles que le mixte possède en vertu de sa composition sont *intermédiaires* entre les qualités opposées des éléments ; ainsi le vin coupé d'eau a des propriétés intermédiaires (densité, couleur, goût) entre celles de l'eau et celles du vin. C'était même là l'exemple que les anciens donnaient[2]. — Indiquer l'existence des propriétés *moyennes* entre les propriétés des composants comme caractère distinctif des simples mélanges, et prendre comme caractère distinctif des vraies combinaisons l'apparition de qualités nou-

1. *Gregorianum*, 1920, p. 116. L'auteur ajoute : « et qui dérivent des principes les plus généraux de la métaphysique péripatéticienne ». Nous discuterons ces arguments dans la deuxième partie du présent ouvrage.

2. C'est de toute évidence l'explication que suppose par exemple S. Thomas, *II de Generatione et corruptione*, lect. 8.

velles ne présentant aucune analogie avec celles des éléments[1], c'est le contrepied de la doctrine péripatéticienne »[2].

Et ceci est inattaquable historiquement. Mais la conclusion s'impose : là où nous n'avons que des propriétés et qualités intermédiaires, comment pourrons-nous affirmer l'existence d'une substance nouvelle, pour autant que nous voudrons dépasser le bon sens empirique et donner une explication scientifique et métaphysique?

L'homogénéité du composé chimique. — C'est en vain que l'on voudrait ici faire appel à l'affirmation de certains savants qui reconnaîtraient au composé chimique une véritable homogénéité[3]. L'homogénéité physique dont ils nous parlent signifie simplement que l'on ne peut découvrir directement ou indirectement dans le corps ainsi dénommé des parties qui posséderaient des propriétés différentes[4]; elle n'est pas du tout l'homogénéité absolue au sens philosophique qui implique une identité de nature des différentes parties et elle est parfaitement compatible avec la discontinuité de la matière telle que l'entend la théorie atomique ou électronique des modernes.

D'ailleurs, des philosophes comme le P. De Munnynck et M. D. Nys, auxquels on ne refusera pas de vouloir défendre les positions thomistes traditionnelles, n'admettent pas l'homogénéité absolue du composé chimique et professent que, dans cette

1. Farges, *Matière et forme*, p. 27 et 63, cité en note par Mgr Laminne.

2. Laminne, *Les quatre éléments*, p. 171. Le P. Voisine, *Revue de philosophie*, 1922, p. 593 et 637 expose et adopte complètement ce point de vue. — La théorie d'Aristote se trouve développée d'une façon ample et complète dans ses livres sur *la Génération et la corruption*; l'étude de ces textes est désormais singulièrement facilitée par l'excellente édition de Harold H. Joachim, *Aristotle on Coming-to-be and Passing-away*, Oxford, 1922.

3. Farges, *Matière et forme*, p. 27, ap. Laminne, *loc. cit.*, p. 174.

4. « Lorsque l'hétérogénéité chimique n'apparaît pas, — écrit Lespieau, *La molécule chimique*, p. 12, — c'est-à-dire lorsque l'œil, quel que soit le secours que lui apportent les instruments d'optique, ne voit qu'une seule espèce de matière, on qualifie d'*homogène* la matière examinée ». Et un peu plus loin, p. 14 : « on a établi une distinction d'ordre purement empirique : on a séparé les substances en deux classes : celles où l'œil voit plusieurs espèces de matières, qui sont dites « hétérogènes », et les autres qui sont « homogènes ». — Nous ne comprenons pas de manière différente Ostwald lui-même, — dont on a bien imprudemment invoqué ici l'autorité, — lorsqu'il définit le corps homogène celui dont « les différents fragments présentent en tout point les mêmes propriétés » (*Éléments de chimie organique* (trad. 1913), t. I, p. 16).

hypothèse, « il est très difficile, sinon impossible, d'après les principes mêmes de la philosophie péripatéticienne, de comprendre la résolution d'un composé en ses éléments constitutifs sous l'action d'une cause extérieure »[1]. Aussi n'admettent-ils qu'une *homogénéité essentielle* du mixte pour lui réserver une *hétérogénéité accidentelle*, en vertu de laquelle chaque groupe de propriétés représentatives des éléments se voit attribuer une *place* déterminée dans la « masse du composé »[2]. L'opinion de M. Nys constitue sans aucun doute, comme il le reconnaît d'ailleurs lui-même, une modification importante de la thèse généralement adoptée dans l'école thomiste[3], et oppose à celle-ci des difficultés qui sont évidentes.

Il importe peu au but que nous nous proposons de rechercher si une telle opinion cadre avec celle de saint Thomas[4], ni si elle ne devrait pas logiquement impliquer, malgré les dénégations de M. Nys, la conception qu'il combat chez les disciples toujours nombreux d'Albert le Grand, etc...[5]; mais il valait la peine de marquer qu'au regard de ces philosophes, la soi-disant homogénéité des composés chimiques ne peut en aucune façon servir de base à un argument en faveur de la matière et de la forme scolastiques.

Théorie du P. Gredt. — Partisan résolu de l'homogénéité stricte, le P. Gredt avait été depuis longtemps déjà l'objet d'attaques serrées de la part de M. Nys. Loin de céder à leur force et toujours soucieux d'écarter la persistance actuelle des formes élémentaires dans le mixte et de maintenir la continuité stricte de la molécule et de l'atome, il a proposé une explication nouvelle dans la dernière édition de son cours de philosophie[6]. En voici le très clair exposé qu'en a donné le P. Geny dans *Gregorianum*[7] :

1. Cf. Nys, *Cosmologie*[3], t. II, p. 267-290.
2. *Ibid.*, p. 286.
3. *Ibid.*, p. 268.
4. Cf. Lamiine et Nys, *Revue néo-scolastique*, 1906, p. 324 sq.
5. *Cosmologie*[3], t. II, p. 342 sq. Nous reviendrons plus loin sur ce rapprochement.
6. Gredt, *Elementa philosophiæ aristotelico-thomisticæ*[3], t. I, p. 195, 204, 295.
7. *Gregorianum*, vol. III (1922), p. 458-459.

« Selon le P. Gredt, les difficultés s'évanouissent si l'on accorde à la molécule et à l'atome une « microstructure » conservant le dessin des composants, électrons et éther interatomique, qui les ont formés. Les électrons positifs et négatifs peuvent exister à l'état libre, se mouvant dans l'éther ; ils ont alors chacun leur matière et leur forme, comme l'éther lui-même ; mais quand ils entrent en composition, ils perdent leur autonomie et donc la forme substantielle qui leur donnait l'*esse simpliciter ;* une partie d'éther est alors absorbée et sa matière informée par la forme unique de l'atome ; celui-ci à son tour perd son autonomie et sa forme, quand il entre dans la constitution d'une molécule ; enfin la molécule elle-même peut devenir partie d'un continu de masse plus grande avec forme substantielle unique ».

Pareille conception n'agrée pas au P. Geny, qui lui fait les objections suivantes : « Cette adaptation ingénieuse de la thèse antique n'est pas sans susciter de sérieuses difficultés. On n'y semble admettre d'autre différence spécifique entre les électrons que celle qui distingue les électrons positifs des négatifs : suffit-elle à expliquer la différence spécifique qui apparaît entre les éléments chimiques ? Une différence de simple *structure* peut-elle causer une différence essentielle, exiger l'éduction d'une forme nouvelle ? Et si les propriétés du mixte ne sont que les propriétés mutuellement tempérées, distribuées uniformément dans la masse totale, comment expliquer la résolution ? qu'est-ce qui détermine telle région de la molécule d'eau à devenir oxygène, telle autre à devenir hydrogène ? Il me paraît impossible de ne pas invoquer, outre la différence de structure, une véritable hétérogénéité accidentelle entre les parties continues du mixte ». Le P. Geny ajoute cette remarque : « L'argumentation de Nys[1] me paraît décisive ; je regrette que le P. Gredt ne l'ait pas discutée, ni même mentionnée. Historiquement, je crois que c'est le P. Gredt qui a la vraie pensée de saint Thomas, mais, théoriquement, celle-ci me paraît devoir être corrigée dans le sens de Nys ». Nous mettons fortement en doute que ce soit dans le sens précis de M. Nys que la thèse traditionnelle doive être

1. Nys, *Cosmologie*, t. II, p. 282 sq.

corrigée et complétée. Mais la critique que le P. Geny fait ici du P. Gredt formule des objections que nous croyons décisives contre la théorie de ce dernier ; — et surtout la conclusion du P. Geny contient un double aveu qu'il fallait enregistrer, à savoir que la thèse traditionnelle sur ce point devait être modifiée et que l'homogénéité absolue du mixte ne se peut plus aujourd'hui soutenir. Cela nous suffit pour l'instant.

ARTICLE II

L'UNITÉ RADICALE DE LA MATIÈRE

§ 1. — Exposé de la théorie.

M. Gossard n'hésite pas à s'autoriser d'affirmations comme celle-ci : « On peut dire de la chimie qu'elle est la science des transformations (et des propriétés) des différentes sortes de matières »[1], pour donner comme objet à la chimie moderne « les transformations des différentes espèces de corps »[2]. Mais d'abord, M. Urbain, à qui est empruntée la première formule, a soin de préciser le sens qu'il lui attribue : « la prévision des réactions, poursuit-il au même endroit, est, comme l'avait dit Lavoisier dans un langage plus archaïque, le problème le plus hautement philosophique de la science chimique ». Or, cette prévision des réactions, M. Urbain estime qu'elle ne sera pas donnée par l'étude des éléments, comme le voulait A. Comte, mais par le calcul de l'énergie utilisable, en fonction de certaines hypothèses, qui ont pour point de départ l'équation fondamentale de l'énergétique : « De ces hypothèses, directement invérifiables, découle toute une série de conséquences dont la plus remarquable est que toutes les réactions peuvent être calculées *a priori*, connaissant certaines propriétés des corps simples, telles que les coefficients de température, de leurs chaleurs spécifiques et un genre

1. *La valeur des idées d'A. Comte sur la chimie*, dans *Revue de métaphysique et de morale*, avril 1920, p. 158.

2. *Revue de philosophie*, 1920, p. 628.

de constantes nouvelles, issues de nouvelles intégrations, et que M. Nernst désigne du nom de constantes chimiques »[1]. On avouera sans peine que nous voilà loin des « transformations des différentes espèces de corps » entendues au sens de mutations substantielles : interpréter ainsi la pensée de M. Urbain serait lui donner une portée métaphysique qui lui est absolument étrangère[2].

Bien loin d'admettre des transformations de matières qui impliqueraient des différences *spécifiques* au sens scolastique — condition indispensable de toute mutation substantielle, — les savants actuels inclinent de manière très nette à affirmer l'unité fondamentale de la matière et à ne voir dans les différents corps que des modes tout accidentels d'un même substratum matériel qui assurément n'a rien de commun avec la matière prime de l'École[3], mais serait identique en tous : l'électricité ou l'énergie.

Théorie électronique de la matière : 1. Hypothèse commune. — D'après la conception électronique de la matière, qui tend à rallier les suffrages de la plupart de nos savants modernes, « les atomes sont formés d'électrons positifs et négatifs diversement agencés, et leurs différences spécifiques résultent non pas d'un substratum propre, mais d'une structure architecturale particulière, telles des briques donnant selon leur

1. *Revue de métaphysique et de morale*, loc. cit., p. 161.

2. A moins que l'on ne prenne pour un hommage à la métaphysique cette déclaration qui se lit à la page précédente : « il vaut peut-être mieux avoir des idées métaphysiques que de n'avoir aucune idée. Les considérer comme des manifestations de l'esprit faux avec Sainte-Claire Deville est excessif. Conformément à la doctrine comtienne, il y a lieu de les transformer en idées positives » ?

3. M. Gossard nous parle gravement (*loc. cit.*, p. 633) de la « forme de la corporéité qui serait la forme la plus élémentaire, une forme préchimique et que les partisans de la construction électrique de la matière ne seront pas peu surpris de trouver si ancienne ». Il n'est pas téméraire de penser que les disciples de saint Thomas en seront tout aussi étonnés et qu'ils risquent de rester « pantois » en face d'une telle assertion. L'angélique Docteur répète souvent qu'il n'y a pas de forme du genre : *non datur forma generis* ; et si l'on veut savoir ce qu'il entend par forme de corporéité, il n'y a qu'à lire le c. 81 du 4e livre *Contra Gentiles* : on y verra que le double sens attribué par lui à la corporéité, l'un substantiel, l'autre accidentel, n'a absolument rien à voir avec une soi-disant forme préchimique qui serait à la base des corps. Cette forme de corporéité est propre au système scotiste, elle est aux antipodes du système thomiste ; quant à la comparaison avec le substratum électrique ou énergétique des modernes, nous n'y insisterons pas ici, devant y revenir ailleurs. — Sur la forme de corporéité chez saint Thomas, voir pour plus de détails Mic. Wittmann, *Die Stellung des hl. Thomas von Aquin zu Avencebrol*, p. 74-76 (*Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, édités par Bæumker, t. III, fasc. 3).

arrangement une chaumière, un palais ou un four à chaux »[1]. M. Rougier expose ainsi cette théorie :

La matière, substrat des phénomènes mécaniques, s'explique à partir de l'électricité. Les charges élémentaires des ions électrolytiques, les particules cathodiques issues des tubes de Crookes, les rayons β issus de la désintégration atomique des corps radioactifs[2], les effluves négatifs qui constituent les phénomènes d'Edison et de Hertz révèlent dans l'électron un constituant universel de la matière. Les édifices moléculaires, qui constituent les corps pondérables, ne seraient plus que des architectures d'électrons. Ceux-ci sont des grains d'électricité résineuse tous identiques entre eux... Ils jouent des rôles différents dans la production des phénomènes, suivant la position qu'ils occupent dans les édifices atomiques et moléculaires et suivant les degrés de liberté dont ils jouissent du fait de cette position. On distingue d'après cela : les électrons complètement libres qui se meuvent hors de la matière sous forme de rayons cathodiques et de rayons β ; les électrons libres qui se meuvent à l'intérieur de la matière, dans les espaces intermoléculaires, d'un mouvement désordonné qui engendre le rayonnement thermique, auquel peut venir se superposer un mouvement de translation d'ensemble qui provoque le courant électrique dans les conducteurs ; les électrons faiblement liés aux atomes, évoluant à leur périphérie et susceptibles de s'en détacher facilement sous l'influence d'un choc ou d'une action électromagnétique, produisant alors l'ionisation des solutions et des gaz ; les électrons liés aux atomes, qui se meuvent sur des courbes fermées et déterminent les raies spectrales ainsi que les valences chimiques, sources des liaisons moléculaires ; enfin, les électrons qui composent le noyau central de l'atome, inaccessibles aux agents physiques extérieurs, dans un état d'agitation désordonnée, qui ne se revèlent que dans la désintégration atomique des corps radioactifs. — Les atomes seraient formés d'électrons négatifs, plus ou moins liés au noyau et de restes positifs dont la charge doit être équivalente à la charge totale des électrons négatifs pour maintenir, à l'état neutre, par l'attraction mutuelle des électricités de nom contraire, la cohésion de l'édifice. *De la structure de ces charges positives, nous ignorons à peu près tout*[3]. Celles que nous saisissons dans les rayons canaux de Goldstein et les rayons α des corps radioactifs sont des atomes d'hélium, privés d'un ou plusieurs électrons négatifs et devenus pour cela des ions positifs. On peut se demander s'il existe une électricité vitrée ayant une existence indépendante et une structure corpusculaire comme l'électricité résineuse[4].

Il n'est pas téméraire d'affirmer que, dans les limites où elle

1. Tillieux, *Les idées actuelles...*, loc. cit., p. 48.

2. Outre ces rayons β, le radium émet des rayons α, particules électrisées positivement qui forment l'*hélium* ; en perdant ces particules, l'atome de radium change de nature et devient du *niton*. Celui-ci, à son tour, émet des rayons α qui donnent de l'hélium, puis il se transforme à nouveau...

3. C'est nous qui soulignons cette phrase ; nous dirons plus loin pourquoi.

4. Rougier, *La matérialisation de l'énergie*, p. 55-56 [ou *La matière et l'énergie*, p. 40-41].

vient d'être exposée, la théorie électronique est presque universellement reçue par les savants actuels, et la plupart seraient prêts encore à faire leur cette question de M. Tillieux : « Si les atomes ne diffèrent entre eux que par le nombre de leurs électrons, puisque leur architecture elle-même ne dépend que de ce nombre, ne peut-on entrevoir la possibilité de transformer les corps simples les uns dans les autres par adjonction ou soustraction d'un certain nombre d'électrons ? ». Les corps radio-actifs ont entr'ouvert dans cette direction des perspectives indéfinies qui, sous une forme nouvelle, rejoignent et dépassent les rêves des alchimistes d'autrefois[2].

D'autre part, M. Bruylants, sans prendre la théorie à son compte, n'en écrit pas moins : « il n'est cependant pas inutile d'insister sur l'hypothèse de l'unité de la matière, puisque, de nombreuses fois, elle fut reprise sous des formes plus ou moins modifiées... Les conceptions électroniques de la physique moderne ont mis de nouveau en vedette la vieille hypothèse, et actuellement on peut concevoir les éléments comme des formes plus ou moins différenciées d'une matière initiale unique »[3]. — De son côté M. Tillieux, après avoir établi cette loi, « que les particules cathodiques ont une masse deux mille fois plus faible que celle de l'atome d'hydrogène, le plus léger des atomes connus, et qu'elles sont identiques à l'électron suggéré par les expériences électrolytiques », poursuit ainsi : « L'*hypothèse du pantogène*. — On saisit aussitôt l'importance de cette conclusion : l'atome considéré pendant longtemps comme le terme ultime de la division de la matière, apparaît maintenant comme une masse énorme relativement à l'électron. Mais il y a plus : quelle que soit la nature de la matière qui constitue le tube, les électrodes et le gaz résiduel, l'essence des particules cathodiques paraît identique. N'est-on pas mis en présence d'un élément simple entrant dans la composition de tous les corps pondérables, et la diversité des matières que nous connaissons ne serait-elle pas due à des différences d'assemblages d'un nombre variable d'éléments

1. Tillieux, *loc. cit.*, p. 60.

2. Cf. Berthoud, *Les conceptions nouvelles de la matière*, p. 46.

3. *La valence chimique*, dans *Revue des questions scientifiques*, janv. 1912, p. 145.

identiques ? Cela est loin d'être prouvé, mais il semble au moins permis aujourd'hui de poser la question »[1]. — Enfin, pour nous borner, M. Lepape, dans ses conférences déjà citées sur *La discontinuité et l'unité de la matière*, expose qu'il n'entre dans l'atome comme constituants que des « grains électriques », qui sont d'ailleurs de deux signes[2].

2. Constructions divergentes. — Sans doute, au delà du point où nous avons arrêté l'exposé de la théorie, l'accord n'existe plus. Lorsqu'il s'agit de déterminer la nature de cette électricité fondamentale, les divergences abondent : pour Lorentz, il n'y a plus de matière, à proprement parler, mais comme principes constitutifs l'éther et des grains d'électricité positive et négative ; pour Thomson et les physiciens anglais, l'électricité elle-même disparaît comme « substance ayant une existence propre, puisque les électrons se réduisent à des trous dans l'éther. Il ne subsiste plus que deux principes, de l'un desquels les anciens auraient dit qu'il est le non-être et par conséquent qu'il n'existe pas : l'*éther* et le *vide*. Le monde n'est plus qu'une bulle d'éther dans le néant »[3].

Mais d'autres savants jugent une telle théorie absolument « ruineuse », étant donné « la conception qui en forme la base, celle d'un éther doué de propriétés mécaniques, dont l'existence *hypothétique* apparaît en outre comme *contradictoire* ». Qu'en réalité

1. *Leçons élémentaires de physique expérimentale selon les théories modernes*, 2e édit., 1922, fasc. I, p. 199.

2. Voici l'image de l'atome qu'il suggère dans sa conclusion, p. 93 : « Si nous représentons un centimètre par les deux tiers de la distance de la terre au soleil, le noyau de l'atome d'hydrogène [le grain positif] aura un rayon d'un demi-centième de millimètre et les noyaux [complexes] des autres atomes des rayons probablement compris entre cinq et trente centimètres. Autour de ces noyaux, les électrons périphériques (92, au maximum, dans l'uranium) ayant chacun un rayon de un centimètre, seront distribués dans une sphère de un kilomètre de rayon et leur enveloppe la plus voisine du noyau en sera située à dix mètres. Cette image nous montre combien la matière est, en réalité, *vide* et lacunaire ; mais aussi combien doivent être puissantes les actions électromagnétiques de ces éléments si ténus pour donner à l'atome sa texture rigide et les traits innombrables de sa physionomie physique et chimique. Mais que sont, à leur tour, ces éléments prodigieusement petits, ces atomes d'électricité positive et négative ? Pourquoi ces unités symétriques ont-elles des dimensions et des rôles si différents ? Le noyau d'hydrogène n'est-il pas lui-même « tout un monde », si quelques physiciens songent déjà à lui attribuer une structure fine (Perrin) ».

3. Rougier, *loc. cit.*, p. 62 [ou 46]. C'est à une solution semblable que se range M. Tillieux, dans ses *Leçons élémentaires*, fasc. II, p. 158-159.

l'éther ne soit qu'une pure hypothèse inventée pour les besoins de la théorie *ondulatoire*, c'est ce qui ne peut être contesté par personne ; aucun fait d'expérience n'est jamais venu la confirmer et seules des considérations *a priori*, elles-mêmes hypothétiques, l'ont introduite dans le champ de la physique et de la philosophie. D'autre part, pour répondre aux exigences qui prétendent l'imposer, l'éther doit accumuler les propriétés les plus... disparates : rigidité supérieure à celle de l'acier, en même temps qu'élasticité parfaite, — fluidité telle que les mouvements des corps ne rencontrent pas à son contact la moindre résistance, impondérabilité absolue, en même temps que densité 2.000 millions de fois supérieure à celle du plomb ; tout cela n'est pas très facile à concilier. Enfin, « l'on a des raisons de penser que le rayonnement n'est pas propagé par un milieu hypothétique, mais projeté dans l'espace vide, sous forme de quantités élémentaires discontinues, d'atomes d'énergie appelés *quanta*. Avec ce retour à une théorie de l'*émission* disparaît l'argument le plus convaincant en faveur de l'éther, dont la considération devient superflue. C'est ce qu'exprime Einstein : « Les champs électriques et magnétiques qui constituent la lumière n'apparaissent plus comme des états d'un milieu hypothétique, mais comme les réalités individuelles que les sources lumineuses envoient dans l'espace au sens de la théorie de l'émission de Newton » [1].

Aussi de nouvelles explications sont-elles proposées à partir d'une base toute différente : les électrons ne représentent plus le

1. *Ibid.*, p. 65[ou 47]. — L'hypothèse de l'éther est aujourd'hui fortement battue en brèche. Il y a déjà longtemps, H. Poincaré écrivait dans *La science et l'hypothèse*, p 245 : « Peu importe au physicien que l'éther existe réellement : c'est l'affaire des métaphysiciens. L'essentiel pour nous, c'est que tout se passe comme s'il existait et que cette hypothèse est commode pour l'explication des phénomènes... Un jour viendra sans doute où l'éther sera rejeté comme inutile ». M. de Lapparent ne pensait pas autrement et cette hypothèse ne laissait pas de l'offusquer vivement : cf. *Science et apologétique*, p. 228-229 et *Philosophie minérale*, p. 37-39. Le temps de la réaction est venu et les partisans de la nouvelle théorie de la relativité, s'ils ne nient pas la réalité de l'éther, lui assignent un contenu « qui diffère notablement de celui de l'éther de la théorie ondulatoire mécanique de la lumière ». Citons entre autres et surtout A. Einstein, d'après son opuscule : *L'éther et la théorie de la relativité* (trad. franç., 1921). Pour lui, « l'éther de la théorie de la relativité générale est un milieu privé de toutes les propriétés mécaniques et cinématiques, mais qui détermine les phénomènes mécaniques (et électromagnétiques)..., il détermine les relations métriques dans le continu spatio-temporel, par exemple, les possibilités de configuration des corps solides, aussi bien que les champs de gravitation .. » (*ibid.*, p. 12-13). En somme, l'éther d'Einstein est simplement l'*espace absolu*, mais un espace absolu dépourvu de la réalité qu'il avait au sens de Newton ; ce n'est qu'un

vide dans de l'éther, mais de l'énergie localisée dans une région de l'espace : « la *masse* de l'électron n'est pas attribuable à un support matériel qui n'existe pas, ni à l'éther avoisinant dont l'existence est hypothétique, mais elle est due à son énergie propre qui constitue sa seule réalité substantielle. Mais si l'énergie est inerte, elle est douée de masse, par suite de poids en proportion, et, possédant une structure, voici qu'elle prend corps et se matérialise, dans le temps même où la matière se subtilise »[1].

Enfin, comme nous le verrons plus loin en répondant avec quelque détail aux objections que l'on peut faire à notre argument positif en faveur de l'hylémorphisme, il ne manque pas de savants à l'heure actuelle, qui, tout en admettant l'unité radicale de matière, — hydrogène, proton ou tout autre, — lui accordent une réalité objective, matérielle au sens strict[2].

§ 2. — Remarques critiques.

Données favorables. — Ces dernières vues sur la constitution de la matière sont vivement discutées entre savants à l'heure actuelle et n'ont, de part et d'autre, aucune prétention à l'absolu, au définitif. Il n'y a donc pas, dans la question qui nous occupe, à vouloir faire rien reposer de stable sur elles ; et nous pouvons assister avec détachement aux échanges d'objections, parfois vives, que se lancent les partisans de l'éther-vide ou du vide-énergie. D'ailleurs, nous savons qu'il n'y a là, pour eux, qu'une « théorie scientifique », et M. Urbain, a naguère exposé avec vigueur quelle importance il convient d'attribuer à

espace abstrait, lieu géométrique des actions électromagnétiques qui n'a rien à voir avec l'éther de nos précédents physiciens. — Quel sera le sort de cette théorie de la relativité, maintenant à l'ordre du jour ? il ne nous appartient pas de le conjecturer. Mais il est impossible d'ignorer cette nouvelle orientation des milieux scientifiques, non plus que le regain de faveur dont bénéficie, par le fait même, la théorie de l'émission. La lutte entre l'ondulation et l'émission n'est pas sur le point de finir et il faut vraiment admirer les philosophes qui, considérant la question comme tranchée, construisent par exemple leur explication métaphysique de l'action sur ces simples hypothèses. Au reste, pourquoi vouloir que les deux théories de l'ondulation et de l'émission soient exclusives l'une de l'autre ? Pourquoi ne seraient-elles pas vraies toutes deux, chacune répondant à certaines catégories de phénomènes ?

1. Rougier, *loc. cit.*, p. 66.

2. Tel le Dr Achalme, dans *L'atome* et *La molécule*.

ce terme : « Les *théories* sont des images et en quelque sorte des schémas qu'il ne s'agit pas de substituer aux faits eux-mêmes. Les faits sont par essence compliqués, parce qu'ils dépendent d'une foule de circonstances que nous ne savons pas toujours démêler suffisamment. Les théories, dont le but est de soulager l'effort de la mémoire, offrent d'autant plus d'intérêt qu'elles sont plus simples : leur valeur scientifique est alors plus grande. *On ne croit plus aujourd'hui que les théories doivent être vraies :* une telle expression nous semble même vide de sens. Faire une théorie, c'est ramener la variété infinie des faits à un minimum d'idées. Aussi l'on conçoit que des théories très différentes puissent simultanément atteindre ce but » [1]. Puisque l'éminent chimiste ne croit plus, en compagnie de beaucoup d'autres savants, que les théories doivent être vraies, nous pouvons bien profiter au moins une fois de sa permission et regarder avec un certain scepticisme les deux explications rapportées plus haut. C'est sans impatience que nous attendrons l'issue du débat.

Quant à la partie commune de la théorie électronique, qui suppose la division et la construction architecturale de l'atome, il n'en va pas de même. Des faits expérimentaux avérés lui donnent une consistance qu'il serait inutile, autant que maladroit, de vouloir nier. La question de l'unité fondamentale de la matière se pose alors et ne peut plus se traiter par prétérition ou dédain. Tout invraisemblable et en opposition avec le sens commun qu'elle paraisse, voici que le philosophe est mis en demeure d'opter et d'opposer, s'il en a, des arguments décisifs à la solution positive des modernes. Le P. De Munnynck, dès 1900, déclarait sans ambages que ces arguments n'existaient pas [2], et Mgr Laminne, en 1906, de renchérir sur ce témoignage : « Nous n'éprouvons aucun engouement pour cette hypothèse, mais on ne peut pas nier que certains faits n'y soient favorables » [3]. Aujourd'hui, c'est bien autre chose, et les données « favorables » se sont tellement multipliées qu'on passerait

1. Urbain et Sénéchal, *Introduction à la chimie des complexes*, p. 3 (1913).
2. *Revue thomiste*, 1900, p. 155 sq.
3. *Revue néo-scolastique*, 1906, p. 329.

pour téméraire à ne pas lui reconnaître une probabilité sérieuse et fondée dans l'ordre physique.

Or, cette unité fondamentale une fois admise, les mutations substantielles ne deviennent-elles pas scientifiquement un pseudo-problème ? En ce cas, c'est une même matière, une même substance qui est la source de toutes les propriétés, à la base de toutes les activités. Un unique principe suffit à tout. Les diversités qui se manifestent ne sauraient plus, dès lors, être qu'accidentelles au sens philosophique du mot ; elles résulteront des différences de position et de mouvement des particules élémentaires qui, toutes, auraient une nature identique...

Réserves nécessaires. — Gardons-nous, cependant, de nous laisser égarer ! Dans les faits tels que nous les présente la science actuelle, si rien n'impose péremptoirement les mutations substantielles, rien non plus ne nous paraît imposer de façon pressante cette unité stricte de la matière. Sur ce point d'abord nous semble tout à fait valoir la critique du P. Geny : avec une telle interprétation de la réalité, dit-il, « nous voici acculés à un pur mécanisme ! Il s'agit de faire sortir de l'homogène un hétérogène et, par surcroît, un hétérogène doué d'une vraie et propre stabilité ; autrement dit, il s'agit d'expliquer par des différences purement accidentelles, superficielles et passagères, comme seraient les modalités du mouvement local, la distribution des corps en types chimiques déterminés, discontinus, finis ! »[1]. Évidemment, une telle manière de procéder n'est pas sûre, c'est le moins qu'on en puisse dire !

Mais il y a plus. En reproduisant l'exposé schématique que M. Rougier nous donne de la théorie électronique, nous avons souligné à dessein cette phrase : « de la structure des charges positives [qui constituent le noyau central de l'atome et autour desquelles gravitent, telles les planètes autour du soleil, les électrons négatifs], nous ne savons à peu près rien ». Et M. Tilleux : « D'où leur vient cette charge [positive, que l'on constate dans les rayons canaux de Goldstein] ? Est-elle aussi gra-

1. *Gregorianum*, 1920, p. 114.

nulaire et existe-t-il au centre de l'atome un noyau d'électrons positifs? C'est une question sur laquelle les physiciens aiment mieux glisser, car leur ignorance est presque complète à ce sujet. Nous imiterons leur exemple, non sans prévoir que l'étude de ce noyau positif ménage encore plus d'une surprise »[1].

Tel est l'avis unanime des savants. Or, précisément, l'une de ces surprises ne consistera-t-elle pas en ce que la raison métaphysique trouvera quelque jour sa revanche dans ce noyau positif? Car enfin, l'architecture des différents atomes n'est pas la même, d'après la théorie électronique, dans le carbone, le chlore, le sodium... La stabilité et la récurrence des types chimiques, jointes à tout un ensemble de propriétés fixes et déterminées, qui appartiennent indissolublement à ces mêmes types, sont un fait qu'aucune hypothèse *explicative* ne peut négliger et dont la raison doit rendre compte. Au centre de l'atome, n'est-on pas forcé de supposer un principe spécifique discriminateur, seul capable de rendre intelligibles ces différences de mouvement, de position, de propriétés physiques et chimiques, de construction?... Et nous voilà du coup ramenés à un point de vue scolastique connu.

Il est vrai que nous serions encore loin, très loin de la matière et de la forme thomistes. A la bien entendre, sans aucun préjugé ni parti pris, la théorie actuelle, même interprétée bénignement comme nous venons de le faire, en vue de lui donner un sens raisonnable, ne dépasserait pas les conceptions du P. Palmieri[2] : ce qui est déjà quelque chose, mais ne saurait nous suffire. En tous cas, elle ne dit rien qui fonde l'idée d'une dualité réelle de principes constitutifs, rendant possible une mutation substantielle proprement dite, au sens thomiste du mot. D'autre part, prise en rigueur et dégagée de toute interprétation bienveillante, cette théorie, telle que ses champions la formulent crûment, tend à affirmer chez les êtres physiques une unité matérielle fondamentale, riche de virtualités multiples et susceptibles de s'épanouir en formes diverses, mais qui, transportées

1. Tilliux, *Les idées actuelles*, loc. cit., p. 45.

2. Pour lequel, on le sait, les éléments des corps simples sont des éléments dynamiques, « virtualiter extensa ».

dans le plan philosophique, n'impliqueraient que des variétés *accidentelles* au sein d'une même réalité. Quelque fragile que paraisse actuellement, du simple point de vue *physique*, une telle prétention [1], il reste que des indices non négligeables semblent la suggérer et ne permettent pas de l'écarter sans examen ; de plus, il reste que des auteurs qui jouissent en philosophie scolastique d'un crédit considérable et parfaitement justifié, n'y voient pas d'absurdité essentielle : ce qui est déjà symptomatique et doit mettre en garde contre toute argumentation qui impliquerait essentiellement la négation de l'unité de matière [2]. Ce ne sera donc pas dans cet ordre d'idées et de faits que nous irons chercher un point de départ pour établir l'hylémorphisme.

A supposer, d'ailleurs, que la théorie de l'unité de matière doive — et cela ne se peut présentement avec certitude — être rejetée et prouvée fausse, toutes les objections données plus haut contre la mutation substantielle dans les inorganiques n'en subsisteraient pas moins ; et nous ne serions par là dispensés en aucune manière de garder à son endroit la même prudente réserve, lorsque nous voudrons choisir un argument efficace pour fonder la théorie de la matière et de la forme.

1. Nous espérons bien prouver plus tard que, du point de vue *métaphysique*, de telles conclusions sont irrecevables ; mais la théorie dont nous nous occupons ici n'est pas une théorie métaphysique, c'est une théorie exclusivement physique.

2. Un essai de conciliation curieux et peu connu, des théories les plus actuelles de la permanence des éléments dans le composé et de l'unité radicale de la matière avec la théorie scolastique de la matière et de la forme, est celui qu'a proposé, dès 1883, le P. Dressel (mort en 1915), qui fut un physicien de mérite en même temps qu'un bon philosophe M. Willems, dans ses *Institutiones philosophicæ*, vol. II, p. 121, le résume ainsi : « supponit materiam omnibus corporibus communem, in se discretam, i. e. atomos primitivas, specifice non diversas, quæ vel cum Palmieri tamquam entia simplicia, vel iterum ut ex materia aliqua prima et forma substantiali composita concipiuntur. Ex his igitur atomis *primitivis* (Uratome) *specifice non diversis*, forte in se jam elasticis, formantur atomi elementares (e. g. hydrogenii, oxygenii) eo quod per formam substantialem, singulis substantiis specificam, certus numerus atomorum primitivarum ad systema quoddam copulatur, certo ordine interno et activitate (motu) multiplici intrinseca (ad instar systematis solaris et planetaris, ut alii dicunt) necnon elasticitate præditum. Partes atomi elementaris, i. e. atomi primitivæ sunt subjectum et ratio extensionis, gravitatis, energiæ mechanicæ, omniumque proprietatum corporibus omnibus plus minus *communium*, siquidem sunt ejusdem speciei ; forma autem specifica sive substantialis atomi elementaris est ratio omnis activitatis specifica corporum ».

CHAPITRE IV

LES MUTATIONS SUBSTANTIELLES ET LE VIVANT

ARTICLE PREMIER

DONNÉES DU PROBLÈME

Le phénomène de la nutrition. — Si les scolastiques, en nombre croissant, n'osent plus s'appuyer sur la prétendue mutation substantielle des inorganiques, il n'en va pas de même lorsqu'il s'agit des vivants : le phénomène de la nutrition est pour la plupart d'entre eux une preuve décisive en faveur de la matière prime proprement dite, et cette preuve leur paraît suffire à elle seule.

« Pour la plupart », disons-nous, mais pas pour tous, — et cette réserve de quelques-uns ne laisse pas d'être très fondée, à notre humble avis. Que la nutrition donne, en un sens, une vraie mutation substantielle, encore une fois il ne nous vient pas à l'esprit de le mettre en doute. Tenant pour acquis que le vivant est doué d'une unité essentielle stricte, nous admettons sans réserve que, par la simple assimilation physiologique, ce même vivant s'incorpore la substance des aliments, qu'il les fait siens et que, dans le cas, il y a eu une vraie corruption substantielle. Mais ce fait indéniable suffit-il pour construire une théorie générale des corps? Et de ce que l'on en peut conclure l'existence d'un principe vital unique, l'âme (ou forme), et d'un corps (ou matière) distinct de l'âme, s'ensuit-il que l'on ait le droit d'appliquer cette conclusion par analogie à tous les

corps non-vivants, et que ce corps ou matière s'entende immédiatement de la matière prime, telle que nous l'avons définie au début de cette étude? Le P. Geny, à très juste titre, ne croit pas ce raisonnement légitime : « Il faudrait avant tout rendre compte de l'analogie à laquelle on fait appel. Ce qui frappe, au contraire, c'est la différence entre vivants et non-vivants dans tout ce qui regarde le genre de leur activité : tandis qu'elle est purement transitive dans les minéraux, l'activité devient immanente chez le vivant. Or l'immanence requiert toujours, il est vrai, un principe formel qui dirige les activités élémentaires. Mais là où une telle immanence n'existe pas, il semblerait que la matière dût suffire à tout expliquer. — On dira peut-être que l'aliment, pour être assimilé, a dû perdre son principe spécifique, que, par conséquent, il devait aussi le posséder et que ce principe devait être distinct de la matière. Mais, pour justifier cette assertion, il faudrait exclure l'hypothèse de la pluralité des principes spécifiques, si en vogue au moyen âge, et qui aujourd'hui est sous-entendue dans les explications des biologues. Ceux-ci, en effet, nous attestent la présence du fer dans le sang, du phosphore dans la substance nerveuse, du sel de calcium dans les os, etc... Or, ces éléments ne pourraient-ils pas être simplement assumés par une forme supérieure sans rien perdre de ce qu'ils avaient auparavant? »[1].

Réponse d'Albert le Grand. — On n'a jamais donné, à notre connaissance, de réponse ni décisive, ni même satisfaisante à cette objection, déjà très ancienne et tout à fait moderne. Comme nous le disions plus haut, il faudrait ici établir que cette mutation substantielle du non-vivant se fait *usque ad materiam primam* et que l'âme du vivant informe *immédiatement* la matière prime des éléments assimilés. En d'autres termes, il faudrait avoir exclu de manière efficace, entre autres, la théorie d'Albert le Grand, d'après laquelle « la matière du vivant n'est pas la matière indéterminée d'une façon absolue; elle est déjà déterminée à être du carbone, de l'hydrogène...; elle possède

1. *Gregorianum*, janvier 1900, p. 107.

déjà une certaine informaation. Mais elle n'a, d'elle-même, aucune détermination vivante : c'est la forme vivante qui la lui donne. La matière informée par cette forme n'est donc pas la matière première qui ne peut exister seule, mais de la matière pouvant exister sous la détermination vivante parce qu'elle est déjà déterminée à être inerte »[1].

Le Maître de saint Thomas soutint en effet jadis une opinion qui, reprise sur nouveaux frais, recueille aujourd'hui bien des suffrages et paraît s'accorder plus aisément que toute autre avec les données expérimentales. Réagissant contre le grand courant augustinien[2], représenté à son époque par des Mineurs comme John Peckham ou des Prêcheurs comme Robert Kilwardby, dont les thèses affirmaient, dans le mixte comme dans le vivant, une pluralité actuelle de formes substantielles, et pour qui « les formes n'étaient pas simples, mais multiples, constituées par autant de principes réels, divers et complémentaires qu'il y a d'éléments spécifiques ou génériques dans le composé »[3], — Albert le Grand professait l'unité stricte de forme substantielle dans le mixte et dans le vivant[4]. Mais, tandis que le Docteur angélique, au moins en beaucoup de ses œuvres, devait pousser l'explication de cette unité jusqu'à réserver à cette forme substantielle tout le pouvoir de détermination, et « fusionner en une puissance unique qui serait reproduite fidèlement dans le corps nouveau toutes les puissances élémentaires de même nom »[5], son Maître, moins rigide, plus près de la donnée expérimentale, n'allait pas jusqu'à dépouiller dans le mixte les corps élémentaires de leurs formes essentielles : la forme nouvelle unique et spécifique du composé, d'après lui, laisse à ces formes

1. Van Mollé, *Psychologie végétative*, p. 129.

2. Sur ce courant, cf. Card. Ehrle, *Der Augustinismus und der Aristotelismus in der Scholastik gegen Ende des 13ten Jahrhunderts*, dans l' « Archiv für Literatur und Kirchengeschichte des Mittelalters », t. V, p. 603 sq. ; — *Der sel. Albertus der Grosse*, dans les « Stimmen aus Maria Laach », t. XIX, 1880, p. 241 sq. et 395 ; — *John Peckham über den Kampf des Augustinismus und Aristotelismus in der zweiten Hälfte des 13ten Jahrhunderts*, dans la « Zeitschrift für Katholische Theologie », 1889, p. 173 sq.

3. Mandonnet, *Siger de Brabant* (1911), t. I, p. 129.

4. V. g. *In II de Anima*, tr. 1, c. 9 (édit. Jammy, t. III, p. 56) ; *In II de Gen. et corrupt.*, tr. 2, c. 16 (*ibid.*, t. II, p. 60), etc.

5. Nys, *Cosmologie*[3], t. II, p. 273.

leur *réalité* native, bien que les propriétés en soient profondément altérées ; elle s'unit à ces mêmes formes, ou plutôt se subsume ces éléments comme l'acte la puissance, et par ce fait les élève intrinsèquement[1].

Explication difficile sans doute, sujette à bien des objections. Mais l'a-t-on écartée à l'aide de raisons décisives ?

Réponse scotiste. — De même encore la théorie scotiste, très différente de celle d'Albert le Grand, très inférieure à elle et beaucoup moins intelligible sans aucun doute, est-elle cependant disqualifiée comme intrinsèquement absurde par des arguments péremptoires ? Cette théorie prétend que, dans le vivant, « le corps possède, outre l'âme qui lui est unie, une forme incomplète et subordonnée à l'âme appelée forme corporelle (corporeitas)... La forme corporelle donne à la matière d'être corps organique, l'âme donne au corps organique d'être vivant »[2].

D'autres, dans la même école, admettent toute une hiérarchie de formes répondant aux « degrés métaphysiques » : corporéité, animalité, etc...[3]. Pareille conception, très en faveur au moyen âge, n'a guère aujourd'hui de partisans en dehors des cercles franciscains. Mais cette tradition, depuis de longs siècles, y est toujours vivante[4], et il faut bien répéter à son propos ce qu'en a écrit Mgr Laminne : « L'école thomiste prétend que

1. Le P. Pesch, *Institutiones philosophiæ naturalis*[8], t. I, p 307, cite les textes principaux d'Albert le Grand ; parmi ceux-ci il convient de retenir surtout, *In III de Cœlo et mundo*, tract. 2, c. 8 et *In I de Generatione et corruptione*, tract. 6, c. 5 (édit. Jammy, t. II. p. 174 et 42 des traités respectifs).

Sur l'autorité dont jouissait à son époque le B. Albert († 1280), le texte suivant qui date de 1267 ne laisse pas d'être significatif. Roger Bacon écrit en effet du Maître de saint Thomas : « La foule des hommes d'étude, des gens réputés auprès de beaucoup pour très savants et un très grand nombre de personnes judicieuses estiment, bien qu'elles se trompent en cela, que les Latins sont déjà en possession de la philosophie, qu'elle est complète et écrite dans leur langue. Elle a été en effet composée de mon temps et publiée à Paris. On cite son auteur comme autorité, car, de même que, dans les écoles on allègue Aristote, Avicenne et Averroes, ainsi fait-on avec lui. Et cet homme vit encore, et il a eu de son vivant une autorité qu'aucun homme n'eut jamais en matière de doctrine : car le Christ même n'est pas arrivé jusque-là, lui qui fut rejeté ainsi que sa doctrine » (Fr. Rogeri Bacon, *Opera quaedam hactenus inedita*, éd. J.-S. Brewer, London, 1895, p. 30) : cité par le P. Mandonnet, *Siger de Brabant*[2] (1911), t. I, p. 45.

2. Scot, *in IV Sent.*, dist. XI, q. 3, a. 2 : ap. Michel, art. *Forme du corps humain*, dans *Dictionnaire de théologie* de Vacant-Mangenot, col. 574.

3. Georgius a Villafranca, *Compendium philosophiæ*, t. III. p. 119.

4. Comme le prouve bien le P. Prosper de Martigné, dans son livre sur *La scolastique et la tradition franciscaine*, p. 355-359.

cette conception (de la pluralité des formes) est inconciliable avec l'unité substantielle de l'homme ; mais l'école scotiste le nie, et cette dernière opinion conserve sa probabilité. Tant qu'elle n'est pas réfutée péremptoirement, l'argument qui s'appuie sur le passage des corps de l'état de matière brute à l'état de matière vivante pour démontrer que les éléments ne conservent pas leur substance propre dans les transformations qu'ils subissent, n'a pas de force démonstrative »[1].

Oui, quel argument *péremptoire* apporte-t-on pour la convaincre de fausseté? Ou plutôt, comment, à l'aide des phénomènes de la nutrition, espère-t-on établir de manière directe et irréfutable, qui ferme la voie à toute autre explication, la théorie de l'information immédiate? La difficulté, en effet, est celle-ci :

Ou l'on suppose que l'aliment ingéré possède une matière prime, c'est-à-dire un élément qui est par essence du déterminable et rien que cela, un élément qui, de soi, est privé de toute détermination et rigoureusement distinct de toute détermination. Mais une telle hypothèse se réfute d'elle-même, puisqu'elle implique précisément ce qui est en question : et il serait difficile d'imaginer pétition de principe plus flagrante.

Ou l'on ne se permet pas une telle supposition, comme il le faut bien. Mais alors, où trouver le moyen terme qui nous permettra cette conclusion? Sera-ce *a priori*, dans l'ordre métaphysique pur, ou sera-ce *a posteriori* dans les données de l'expérience? Entrons dans le détail.

ARTICLE II

L'UNICITÉ DE FORME ET SES PREUVES « A PRIORI »

§ 1. — L'argument principal.

Exposé. — Historiquement, c'est la voie de l'*a priori* métaphysique qu'ont suivie les anciens scolastiques partisans de l'uni-

1. *Les quatre éléments*, p. 170. Le simple examen des sept arguments en faveur de l'opinion scotiste qu'expose et discute M. Michel, *loc. cit.*, col. 575-578, suffit à prouver que la solution de la question n'est pas si facile ni si évidente.

cité rigide de forme substantielle dans le composé. Prenant comme point de départ ce fait incontestable que le vivant constitue un bloc strictement un, organisme d'une complexité parfois extrême, mais d'autant plus parfait et d'autant plus un qu'il est plus complexe et plus différencié, ils concluaient à la nécessité rigoureuse d'un principe substantiel unique, la forme, qui devait seul rendre raison de cette unité. Et jusqu'ici aucune contestation sérieuse ne peut être élevée contre cette opinion.

Mais lorsque, poussant plus outre, ces philosophes affirment que la fonction unifiante et spécificatrice ne peut être assurée, si la forme n'est pas le principe immédiat de *toutes* les déterminations du vivant et si elle ne se substitue à *tous* les éléments substantiels qui concourent à la former, ils abandonnent le terrain de la réalité pour celui de la spéculation pure et se mettent dans la nécessité d'apporter à l'appui de leur prétention des raisons métaphysiques pressantes. Or, d'autre raison métaphysique de leur thèse, ils ne fournissent que celle-ci :

« Le principe formel et substantiel d'unité dans l'être est ce qui le constitue tel et pas autre, ce qui le spécifie, ce qui le fait être ce qu'il est, ce qui rend compte de *toutes* ses propriétés comme de son activité. Dès lors, tout ce qui survient, tout ce qui s'ajoute à l'être constitué par sa forme substantiellement un et déterminé, ne peut lui survenir que d'une manière accidentelle. Admettre dans ce même être quelque réalité déterminée que ce soit d'ordre substantiel, distincte de la forme, serait du coup briser son unité et en faire deux ou plusieurs substances juxtaposées ; ce serait équivalemment prétendre qu'un même être, tout en restant substantiellement un, est substantiellement deux ou plusieurs : pure contradiction, pure absurdité ».

Discussion. — Toute rigoureuse qu'elle se présente au premier aspect, — et nous nous sommes gardé d'en atténuer la force, — cette argumentation est, à la réflexion, loin d'emporter l'assentiment. Si l'on définit la forme substantielle, le principe radical et *unique* de toutes les propriétés de l'être, comme de son activité, le raisonnement conclut à l'évidence. Mais qui ne voit qu'une telle définition présuppose toute la question et

qu'elle est elle-même une pure pétition de principe? Poser *a priori* une notion de forme d'où l'on déduira par voie dialectique ce que l'on veut prouver, est un procédé commode. Seulement, la conclusion risque alors de valoir ce que vaut le procédé, c'est-à-dire zéro.

Si l'on n'assigne pas *a priori* un tel rôle à la forme, et si on la considère simplement comme un principe d'unité et de spécification de l'être, nous ne voyons plus du tout alors l'efficacité de la preuve développée ci-dessus. Il faudrait au préalable avoir montré, avec motifs apodictiques à l'appui, qu'une substance complètement constituée dans son ordre (tels les principes cytodynamiques, ou la substance physico-chimique de l'aliment) est incapable de jouer le rôle de *puissance* par rapport à une forme substantielle d'ordre supérieur, qui l'imbiberait en quelque sorte tout entière, qui l'élèverait de ce chef, et de qui, tout en conservant sa détermination propre et son activité, elle recevrait à la fois et son être et l'orientation de cette même activité. Ces éléments, cette matière seconde, — en particulier lorsqu'il s'agit de l'homme, — seraient non point unis à l'âme par le dehors, « mais compénétrés par elle, de cette compénétration spéciale d'où résulte l'union substantielle, de sorte qu'il n'existe aucune opération, même d'ordre végétatif, si elle est vitale, d'où l'intervention essentielle et immédiate de l'âme soit exclue et qui ne reçoive d'elle intrinsèquement, et d'elle seule, ses caractères de vitalité humaine »[1].

La notion d'acte a pour corrélatif la notion de puissance. Si la forme est acte, il faudra lui assigner une puissance correspondante. Mais qu'est-ce qui force, dans l'ordre de l'intelligibilité, à ne devoir opposer à la forme substantielle que la puissance *pure*, la matière prime[2]? L'affirmer *a priori* et sans preuve

1. Boule, *Les conditions anatomiques de la vie*, dans *Études*, 1914, t. III, p. 45.

2. « Informatio per formam substantialem id unice exigit ut potentia adsit substantialis immediate per formam substantialem actuanda. Quare dicere vetamur formas elementorum manere in corpore animato tamquam formas elementares ultimo determinatas et in genere entis perfecte absolutas : cum enim nova forma altior elementa elevet intrinsecus ad ordinem agendi et essendi altiorem, elementa se habent ut materia determinationis capax et entia incompleta respectu unius entis superioris orientis. — itaque sunt substantialis potentia. Quid autem cogit dicere determinationes istas, quæ antea indolem formarum, i. e. determinationum supremarum et ultimarum habebant, hac indole per accessum internum altioris formæ amissa, eva-

ne saurait tenir lieu de raison : une pareille vue n'est pas évidente par elle-même, ni réductible à aucun principe premier ; faute d'arguments qui l'imposent, on est en droit de la récuser tout net.

Mais, poursuit-on, la forme doit être, à l'instar de la différence dernière, *ultima differentia*, le principe constitutif de toute l'essence du composé ; elle ne peut donc s'unir substantiellement qu'à une *pure* puissance, c'est-à-dire à une matière absolument première. — On pourrait aisément répondre d'abord que, si la différence dernière dans la définition *logique* peut représenter toute l'essence logique, il n'en est pas de même de la forme qui est un principe *ontologique* et non pas logique. L'essence réelle du composé n'est pas toute dans la forme, elle est indissolublement dans la forme et dans la matière, et vouloir la ramener à la seule forme serait « platoniser » au plus mauvais sens du mot. En conséquence, il faut nier la parité ici invoquée.

Même en admettant que cette parité doive s'entendre seulement en un sens très large, sur quoi appuierait-on alors cette conception rigide de la forme, et qu'est-ce qui s'opposerait à une conception plus compréhensive et moins simpliste, permettant de considérer la forme des composés hétérogènes (tels les vivants) comme le complément substantiel d'éléments déjà constitués ? En dehors d'affirmations *a priori* qui se contentent de répéter qu'il ne peut en être ainsi, nous ne voyons nulle part l'ombre d'une preuve qui les justifie.

A la preuve métaphysique qui vient d'être examinée, beaucoup d'auteurs en ajoutent une autre, complément de la première, à laquelle ils attachent une grande importance. L'unité de l'être hétérogène, disent-ils, en particulier celle du vivant, ne se comprend que si l'on admet en lui un principe formel — et donc d'unité — strictement unique ; toute pluralité entraînerait une désagrégation de l'unité métaphysique et mettrait cette unité en péril.

nescere debere atque in nihilum redigi ? » (Til. Pesch, *Institutiones philosophiæ naturalis*, vol I, 2e édit. (1897), p. 305). Le P. Pesch a exposé la même théorie plus complètement dans ses *Institutiones psychologicæ*, t. I, p. 305-322 : « qua ratione res corporeæ ineant in substantiam vivam ». C'est là qu'il faut aller chercher les développements historiques et métaphysiques susceptibles d'appuyer cette thèse de la manière la plus efficace.

L'objection ne saurait nous émouvoir. L'un, comme l'être, est analogue, et cette analogie comporte des degrés sans nombre. Celle de l'esprit pur sera manifestement plus parfaite que celle de l'homme ou de la pierre ; et manifestement aussi l'unité de l'homme, de la brute ou du mixte sera plus stricte si leur principe formel spécifique est la source unique de toutes leurs déterminations. Mais vouloir construire l'unité de l'être matériel sur un type unique qui conviendrait uniformément au corps simple, au mixte et à tout vivant, parce qu'il apparaîtrait comme le plus parfait concevable pour l'être étendu comme tel, serait nier pratiquement l'analogie et céder à une grave illusion. Il ne s'agit pas d'imposer *a priori* un concept rigide d'unité que l'on se serait formé d'après ce patron ; il s'agit seulement de savoir quelle est, en fait, l'unité qui convient pour l'être matériel, quelle est son analogie et ce qu'elle comporte, étant supposé et fermement établi par ailleurs que cet être constitue un tout vraiment *indivisum in se et divisum ab omni alio* au sens propre des termes. Si l'étude de ce même être matériel montre une unité plus lâche et moins stricte, il ne reste qu'un parti à prendre, celui de corriger le concept *a priori* que l'on avait élaboré tout d'abord, et reconnaître son erreur.

Comme l'écrivait très justement le P. Til. Pesch, voilà plus de quarante ans[1] : « l'unité de l'être exige seulement qu'il ait un acte unique parfait et complet, qui détermine la chose *completive*, c'est-à-dire qui lui donne son ultime détermination intrinsèque. La forme, selon la doctrine courante d'Aristote : *est id quo ens constituitur completum consistens in suo Esse*, ou si l'on préfère, ce qui donne au sujet l'être substantiel et spécifique. La forme est en effet appelée acte premier, *actus primus*, non parce qu'elle communique à la matière toute détermination première quelle qu'elle soit, mais parce qu'elle lui communique en premier lieu la détermination propre à l'être complet et absolu : τέλος μὲν γάρ ἐστιν ἡ μορφὴ τέλειον δὲ τὸ ἔχον τέλος. C'est pourquoi nous ne pouvons dire que les formes élémentaires persistent comme formes dans le composé... Mais nous ne sommes pas pour autant obligés de dire que ce qui auparavant était la forme

1. *Institutiones philosophiae naturalis*, p. 303-304. La première édition de cet ouvrage remonte à 1880.

a complètement disparu et a été annihilé »[1]. D'où la solution de l'auteur : les formes persistent dans le composé non pas *formaliter*, mais *realiter* ou *materialiter*, comme puissance à la forme substantielle proprement dite.

§ 2. — Argument indirect : impossibilité de toute permanence réelle des principes élémentaires.

Objections de M. Nys. — A cette conception nous n'avons jamais vu opposer en définitive d'autres difficultés que de pures fins de non-recevoir comme celles-ci, proposées par M. Nys : « Dans les deux domaines, de la vie et de la matière minérale, nous ne voyons pas de place pour une distinction entre la réalité de la forme et sa fonction ; — dans les deux règnes aussi, la forme qui est essentiellement un acte et même un acte ultime dans l'ordre de l'essence, se refuse à jouer le rôle de puissance à l'égard d'une autre forme du même genre ; — dans les deux règnes, la diversité spécifique des formes et, à plus forte raison, la générique qu'il faut placer entre les formes minérales et le principe de vie, cette diversité s'oppose à l'union intrinsèque de pareils principes ; — dans les deux règnes enfin, apparaît la même difficulté de comprendre l'émanation de toutes les puissances de l'être d'un même fonds substantiel »[2].

Malgré toute notre bonne volonté, nous ne voyons pas comment aucun de ces griefs atteint la thèse albertine à laquelle nous faisions allusion plus haut. Reprenons-les en détail.

a) La conception que l'on cherche ici à évincer ne prétend nullement que la forme non-vivante ou la forme inférieure vivante persiste dans le composé sans plus remplir en rien de fonction déterminante ; elle dit seulement que la forme subsumée ne donne plus à l'élément sa détermination dernière, qu'elle ne

1. « Unitas entis non exigit nisi ut unicus adsit actus perfectus et completus, determinans rem « completive », ita dico ut res intrinsecus ulterius non determinetur. Forma, ut passim docet Aristoteles, est id quo ens constituitur completum consistens in suo Esse, sive id quod subjecto Esse substantiale et specificum confert. Forma enim dicitur actus *primus*, non quia affert materiæ determinationem primam qualemcumque, sed quia primo affert determinationem entis completi et absoluti. Quare dicere vetamur formas elementares manere tamquam formas... Neque tamen dicere cogimur id quod antea fuerit forma evanuisse et ad nihilum esse redactum ».

2. *Cosmologie*[3], t. II, p. 349.

lui donne pas ce que saint Thomas (voir *infra*) appelle l'*esse simpliciter*.

b) Que, d'autre part, une forme ne puisse jouer le rôle de puissance par rapport à une autre, on se contente pour toute preuve de nous dire qu'on ne comprend pas qu'il puisse en être ainsi[1]. « Comment un principe peut-il en informer un autre et tout en représentant son existence, le modifier intrinsèquement de manière à le faire concourir à la production d'un effet spécifique différent de celui qu'il était de sa nature de produire »? Avec le P. Boule, qui formule lui-même ainsi très heureusement l'objection, « nous répondrons d'abord qu'il nous est difficile de comprendre comment un constituant purement spirituel, l'âme, peut s'unir d'une union intrinsèque avec un constituant purement matériel, pour réaliser avec lui une seule substance, sans toutefois léser ses caractères propres. Dans ce cas, comme dans beaucoup d'autres cas analogues, l'ignorance de la nature intime d'un phénomène ne suffit pas à révoquer en doute sa réalité quand celle-ci est solidement établie par ailleurs »[2].

Nous ajouterons à cette réponse indirecte que, s'il s'agissait de deux formes du même ordre, la difficulté de les subordonner entre elles comme acte et puissance pourrait être sérieuse (encore que, si, dans ce même ordre, elles étaient inégales, nous ne comprenions pas bien à notre tour où serait l'impossibilité) : mais nous sommes ici dans des ordres différents. De plus, ce qui sert de puissance par rapport à la forme supérieure, ce n'est pas la forme inférieure, c'est l'élément composé de matière et de forme comme on le prouvera par ailleurs; ou, si l'on ne suppose pas ce point acquis, c'est l'élément matériel pris en sa totalitté, lequel assurément n'est pas une forme pure. Cela étant, où gît la répugnance intrinsèque de la part de l'élément à jouer le rôle potentiel qui lui est attribué dans l'opinion d'Albert le Grand et du P. Pesch? Cette répugnance ne peut venir que d'un concept *a priori* de la forme qui *par définition* exclurait une telle fonction. Mais ce concept, que vaut-il? Et en a-t-on fait

1. *Ibid.*, p. 347.
2. *Les conditions anatomiques de la vie*, loc. cit., p. 46.

une critique minutieuse? Nous ne sommes pas ici en mathématiques, où l'on a le droit de construire *a priori* une notion, d'où l'on déduira dialectiquement des théorèmes sans fin à partir de cette donnée. Nous sommes en métaphysique où, à partir de concepts fondés sur la réalité et qui doivent représenter celle-ci d'aussi près que possible, nous cherchons à nous rendre intelligible cette réalité même. Or la réalité nous suggère-t-elle, ou mieux, — car il ne doit s'agir que de cela, — nous impose-t-elle un concept de la forme qui ne permette pas à un élément substantiel composé de devenir *puissance* par rapport à une forme substantielle supérieure? On attend un bon argument qui l'établisse. Si la réalité ne nous l'impose pas, et, à plus forte raison, si elle nous suggère le contraire, tant pis pour votre concept *a priori* : vous n'avez alors qu'un parti à prendre, c'est de le rectifier.

c) Que la diversité spécifique des formes empêche leur fusion en une forme unique, résultante des formes composantes, on peut l'accorder sans peine; — qu'elle s'oppose à une union intrinsèque, qui serait comme celle de l'acte et de la puissance, la preuve en reste à faire.

d) Enfin, la difficulté que l'on allègue en dernier lieu apparaît en effet insurmontable si l'hétérogène qu'est le vivant, comporte une forme substantielle d'où doivent émaner *uniquement* TOUTES les puissances de l'être. Elle est considérablement diminuée, — et c'est même l'un des principaux avantages de la théorie albertine, — si l'on admet une unité plus large et la persistance des éléments.

M. Nys trouve, à bon droit, inadmissible la persistance *virtuelle* des éléments dans le mixte inorganique telle que l'entend l'interprétation rigide de l'école thomiste : l'hétérogénéité accidentelle du mixte est nécessaire à ses yeux pour rendre intelligible « la mise en liberté des éléments constitutifs ». Chez le vivant, il en va de même *a fortiori* : « un premier fait indépendant de toute hypothèse, est la diversité profonde que l'on constate entre les multiples parties de la plante, sous le rapport chimique et physique ». Or, toujours d'après M. Nys, « il serait

illogique d'affirmer » que c'est « un privilège de la vie de faire éclore dans les différentes parties du corps vivant des propriétés chimiques et physiques qui rappellent la nature des substances élémentaires »[1]. Toutes propositions auxquelles nous ne pouvons que souscrire.

Mais si l'on n'admet dans le vivant qu'une hétérogénéité accidentelle, comment fera-t-on dériver de la *seule* forme vivante toutes ces propriétés physico-chimiques qui appartiennent à un « règne » absolument différent, cela surtout lorsque la forme vivante est intrinsèquement immatérielle ? Répondre, comme le fait M. Nys, « qu'une forme supérieure contient *virtuellement* les énergies des formes inférieures », ne résout en aucune façon la difficulté, comme nous le dirons plus loin ; elle ne l'écarte en apparence que sous le couvert d'une grosse équivoque : la « virtualité » dont il est fait état ici s'entend fort bien dans l'ordre de la causalité *efficiente*[2], mais elle perd tout son sens dans l'ordre de la causalité *formelle*, la seule dont nous ayons ici à nous occuper, ou du moins il resterait à expliquer quel y est son sens et si elle peut y en avoir un, ce qui n'a pas encore été fait.

Permanence des éléments et digestion. — Ceux qui tiennent que, dans le vivant, la forme substantielle, l'âme, peut n'informer que médiatement la matière prime (à supposer que celle-ci existe : ce qui devra être prouvé par ailleurs), et informe immédiatement les éléments physico-chimiques, n'admettent en aucune façon que ces mêmes éléments y demeurent en tout tels quels, ni que, du fait de leur assomption par la forme supérieure et de l'information nouvelle qu'ils en reçoivent, ils ne soient pas transformés eux-mêmes, d'une certaine manière, voire même profondément : c'est tout le contraire qui est la vérité[3]. Seule-

1. *Cosmologie*[3], loc. cit., p. 289-290. Le *De pluralitate formarum* auquel M. Nys fait ici appel est certainement apocryphe.

2. Comme lorsque l'on dit que Dieu possède « virtuellement » les perfections mixtes des créatures.

3. J'avais donné cette précision telle quelle dans mon premier article de la *Revue de philosophie*, nov.-déc. 1921, p. 610. Néanmoins M. Gossard dans le numéro de nov.-déc. 1922 de la même *Revue* (qui n'en est d'ailleurs nullement responsable), p. 645, affirme que « le système de la pluralité des formes », présenté par moi comme non-contradictoire, « *prétend concilier l'unité du vivant avec l'avènement* INCHANGÉ

ment, que cette transformation se fasse *usque ad materiam primam*, c'est une tout autre affaire.

« Faute d'admettre cette transformation, écrit M. Gossard, il faut admettre qu'il y a en moi, après digestion, un légume et moi, une partie d'animal et moi ; ou bien, si l'adversaire admet la transformation substantielle de l'aliment végétal ou animal en résidus chimiques avant la digestion, on dira qu'il y a en moi, en sus de moi, une multiplicité de produits chimiques et on admettra un moi colonial et sporadique ». — Ce raisonnement est de toute évidence inconsistant, et l'on ne saurait s'exprimer de la sorte « sans encourir le soupçon d'incompréhension » de l'opinion adverse, pour parler comme M. Gossard. Avec lui, les partisans de l'opinion modérée d'Albert le Grand peuvent relire sans crainte ni gêne « saint Thomas se demandant si l'aliment devient vraiment la chair de celui qui le mange » ; et avec lui, « antérieurement à toutes les évolutions des sciences », ils tiendront sans hésiter pour l'affirmative[1].

des éléments au sein de l'organisme ». Et un peu plus loin : « il est accordé, ne l'oublions pas, par le pluriformisme moderne que chaque forme apporte avec elle la subsistance et la détermination spécifique propre au composé qu'elle actualise... Le problème à résoudre, c'est de faire de l'élément chimique, *restant ce qu'il est*, un être vivant par l'opération d'un principe qui reste *formellement étranger* à cet élément » (*Ibid.*, p. 647, 648). Autant de propositions, autant d'allégations, qui dénotent une *ignoratio elenchi* parfaite. C'est pourquoi quand l'auteur poursuit : « Dans ces conditions, voici comment se pose la question : de deux êtres, de deux individus distincts, indépendants, *restant ce qu'ils sont* [c'est M. Gossard qui a soin de souligner], peut-on n'en faire qu'un seul ? Non, évidemment ». — moi aussi, je réponds : « Non, évidemment ! » Le texte de M. Van Molle qui est cité plus bas (p. 107), encore que dépourvu de nuances, ne saurait donner ici le change, ni s'entendre comme si la substance élémentaire inerte restait absolument inchangée au sein de l'organisme vivant qui se l'assimile. Pour autant que cet auteur signifierait cela, les pluriformistes albertins se sépareraient complètement de lui.

1. M. Gossard (p. 631) nous renvoie ici à la *Somme théol.*, I^a P., q. 119, a. 1 : « utrum aliquid de alimento convertatur in *unitatem* humanæ naturæ » ; c'est « in *veritatem* humanæ naturæ » qu'il faut lire, mais peu importe. Quant à nous, notre intention n'est en aucune façon de nier que saint Thomas ait tenu d'une manière habituelle l'information immédiate de la matière prime par l'âme, dans le vivant ; — mais cette thèse, à notre avis, appartient à l'ordre des thèses de philosophie *scientifique*, elle est en dépendance directe des découvertes scientifiques et donc toujours revisable d'après celles-ci. D'autre part nous ne pouvons pas ne pas élever un doute sur le caractère définitif de la pensée de saint Thomas, comme nous l'expliquerons au § 5, p. 96 sq. Le saint Docteur appelant forme substantielle, celle-là seule qui donne l'*esse simpliciter* et l'*esse simpliciter* étant entendu par lui dans le sens très net de l'unité transcendante de l'*être*, on ne pourra évidemment, par suite de cette définition même, admettre dans le composé une seconde forme substantielle : « omnis forma participat actum qui est primus per essentiam ; sed hoc analogice fit ; duos autem actus ejusdem ordinis impossibile est aliquod unum participare simul, sicut impossibile est eamdem materiam duas formas substantiales participare » (Opusc. *De principio individuationis*, édit. Parm., t. XVI, p. 328, b). Dans le plan où elles sont

Aussi bien, les raisons alléguées pour justifier une telle objection manquent de tout fondement [1] :

— « Pour qu'il fût possible d'associer un principe substantiel à un individu déjà tout constitué, il faudrait déceler dans cet individu complet substantiellement et essentiellement un caractère intrinsèque d'inachèvement, d'imperfection, de potentialité : ce principe, il le possède bien dans sa matière première, mais pas dans le principe de sa nature spécifique qu'est sa forme ». — Qu'il ne possède pas dans sa forme ce caractère d'inachèvement, admettons-le : vous n'avez pas prouvé pour autant qu'il ne l'a pas en lui-même du seul fait qu'il est un être matériel étendu. Si vous le supposez composé de matière et de forme (ce que nous ne savons pas encore !), nous dirons qu'il est imparfait et potentiel, susceptible d'être informé et complété par une forme supérieure, non pas en raison de sa forme seule ni de sa matière seule, mais en raison de sa nature composée, au titre de la matière. De quel droit, du reste, au stade où nous sommes, distinguez-vous sa matière et sa forme ? Et surtout comment pouvez-vous, en restant dans les lignes thomistes, considérer ainsi à part sa forme, comme si elle était une réalité *ut quod*, alors qu'elle est une simple réalité *ut quo ?*... Quoi qu'il en soit, vous n'avez pas du tout prouvé par cette considération que la réalité élémentaire ne peut, en tant qu'unité ontologique matérielle, devenir puissance par rapport à un principe déterminant supérieur : vous avez simplement affirmé que sa matière première, dont il vous faut précisément établir la réalité, peut seule jouer ce rôle, — mais c'est ce qui est en question ! [2]

— « D'ailleurs, lui surajouter une essence autre que celle

formulées, ces affirmations et leurs semblables ne sauraient être contestées ; mais elles laissent ouvert et intact tout le problème présent, — d'autant plus et d'autant mieux que saint Thomas, comme nous le verrons plus loin, nie dans le composé l'*expoliatio simplicium*.

1. *Revue de philosophie*, 1920, loc. cit., pp. 634-635.

2. M. Gossard, étant revenu à la charge sur cette difficulté, a reçu du P. Voisine une réponse péremptoire et décisive, qui vaut non seulement pour lui mais pour beaucoup d'autres et qu'à ce titre nous ne pouvons manquer de reproduire ici. Voici d'abord l'objection de M. Gossard : « Dans la théorie de la subsomption des formes, un même élément peut être à la fois et sous le même rapport acte et puissance. En voici la raison : cet élément ne jouera le rôle de puissance au regard d'une forme supérieure que s'il est dépouillé de toute actualité ; d'autre part, on le suppose en acte jusque dans l'union où il entre du chef de la subsomp-

qu'il porte, c'est le rendre essentiellement autre qu'il n'est, donc essentiellement différent de lui-même, et cela sans le changer. C'est là une contradiction dans les termes ». — On le suppose bien en effet, dans cette opinion, essentiellement autre, mais cela *en le changeant*. Dans les limites indiquées, on y admet une vraie mutation substantielle, mais ces limites sont larges, et n'impliquent pas comme telles et immédiatement la matière prime. Il n'y a donc pas ici la moindre contradiction.

— « Il lui manque d'être à un niveau supérieur de la réalité physique, mais ce surcroît ne lui est pas dû ni requis pour exister ». — Sans aucun doute. — « Il (ce surcroît) répugne même à la détermination spécifique qui le fait être ce qu'il est essentiellement, et l'attache à sa nature spécifique ». — Ce point, il faudrait le prouver efficacement : c'est le nœud de la question. Or, voici toute la preuve qui nous est fournie : « *Species sunt sicut numeri*. Il répugne à un nombre inférieur de mètres carrés de renfermer un nombre plus grand de mètres carrés : à un triangle restant triangle, de devenir carré. Il répugne à un végétal restant végétal, d'être un animal ». — Il faut évidemment concéder tout cela; mais qu'en conclure pour la question présente? Le végétal assimilé par le vivant n'est plus végétal, il s'est résolu en ses éléments. Ceux-ci, tout en restant non-

tion. La contradiction n'est-elle pas flagrante ? ». Ecoutons maintenant la riposte du P. Voisine : « Oui, la contradiction est flagrante, si l'on pose avec M. Gossard : l'élément ne jouera le rôle de puissance en regard d'une forme supérieure que s'il est dépouillé de toute actualité. Mais au nom de quel principe promulgue-t-on cette sentence ? Au nom d'un seul principe, au nom de l'invariable principe : une forme, quelle qu'elle soit, se refuse à faire fonction de matière (bien entendu en cessant alors d'être *forme*) par rapport à une forme plus excellente. Principe que nous discutons et que suppose, par trop indiscrètement, mon contradicteur » (*Revue de philosophie*, nov.-déc. 1922, p. 638). Comment en effet ne pas avoir l'évidence de cette pétition de principe ? — Plus loin, *ibid.*, p. 643, le P. Voisine défend à nouveau le même point de vue et y ajoute ceci : « Les comparaisons en cet ordre de choses trahissent aisément la pensée. En voici une cependant qui laisse pressentir, quoique de loin, ce que pourrait être une subsomption de formes. Le jugement est un acte simple, une assertion de l'esprit où s'unissent intimement deux concepts, celui de l'attribut et celui du sujet. Ces concepts demeurent dans le jugement : sinon, comment rapporterions-nous à un sujet donné tel attribut qui lui convient ? Mais, d'autre part, ils fusionnent dans un acte unique. Le jugement ne se confond pas avec une association de concepts, il est autre chose : il absorbe les concepts sans les détruire. Les concepts restent intrinsèquement des concepts, mais ils ne jouent plus le rôle de simples concepts : toute leur fonction logique est de concourir au jugement. Ainsi telle forme élémentaire regarderait parfois une fin plus haute que sa fin propre, la fin d'une forme supérieure, et, tout en conservant sa réalité telle quelle, porterait, à titre de puissance, avec sa matière conjointe et à raison même de cette matière, le poids de l'acte qui l'orienterait vers des opérations nouvelles ». La suggestion paraît excellente.

vivants *par eux-mêmes*, ne sont pas devenus vivants *par eux-mêmes;* ils sont devenus la matière du vivant et donc sont devenus vivants par la forme du vivant. Il y aurait contradiction à ce que le non-vivant constitué non-vivant par sa forme de non-vivant, fût constitué vivant par sa forme de non-vivant. Mais s'il devient vivant par un autre principe distinct et, celui-là vivant, où est la contradiction[1] ?

— Enfin, dernière instance : « La matière, étant actualisée par une certaine forme, est réfractaire à une occupation simultanée par une autre forme ». — Immédiatement, soit; médiatement, pourquoi non? C'est ce qu'il faudrait prouver et ce qu'on ne prouve pas, si ce n'est par des affirmations purement gratuites.

« ***Esse simpliciter et esse secundum quid*** ». — Un très distingué correspondant, professeur à l'Université grégorienne, revenant sur la discussion précédente, s'est étonné que l'on puisse hésiter sur le sens de l'axiome : « *quod dat esse simpliciter est unicum* ». A ses yeux la raison suivante serait décisive : « Quand un être est, c'est-à-dire possède l'existence, il ne peut plus la recevoir; or la première forme substantielle appelle l'existence, fait un *ens actu* : celui-ci ne peut donc plus recevoir qu'un être *secundum quid* ».

J'avoue en toute simplicité que cet argument me paraît laisser le problème intact. Pris dans un plan formel et dialectique, sans

1. Faute d'avoir saisi l'argumentation très simple qu'on vient de lire, M. Gossard a cru trouver encore une contradiction dans cette dernière phrase de mon texte. Le motif qu'il en donne est le suivant : « La forme n'a qu'une manière d'agir, c'est de se communiquer à la manière d'un principe constitutif de l'essence. Comment alors l'âme peut-elle contribuer à donner la vie à l'élément chimique, puisqu'elle ne le constitue pas ?... Aucun être ne peut être rendu vivant, pas plus que non-vivant, par un principe qui ne le constitue pas » (*Revue de philosophie*, 1922, p. 648). Tout cela est parfaitement recevable et les « pluriformistes » n'y contredisent pas. Jamais l'idée ne leur est venue de soutenir que l'âme, étant forme supérieure, au sens propre, de l'être substantiel un qu'est le composé, ne « constitue » en rien ces éléments inférieurs physico-chimiques qui sont vis-à-vis d'elle dans le rapport strict de puissance réelle à acte. D'après eux, tout au contraire, elle les constitue au sens le plus élevé, c'est à savoir précisément en tant que vivants. Mais les constitue-t-elle selon *toutes* leurs déterminations ? Ceci est une autre question, qui est l'objet même du présent débat et qu'on ne peut tenir *a priori* pour réglée sans pétition de principe manifeste, comme on l'a vu à la note précédente. En bref, si l'élément physico-chimique, dans le vivant, devait rester non-vivant, comme le suppose M. Gossard, « tout en *devenant vivant* par la forme supérieure du vivant », nous aurions un cercle carré ! Seulement la théorie pluriformiste qui affirmerait ce cercle carré est inexistante et il est parfaitement vain de créer de toutes pièces une absurdité pour la pourfendre ensuite et se donner le facile triomphe de la renverser.

aucun doute, il entraîne avec soi l'évidence : quand un être est, il ne peut plus, en restant au degré d'être qui est le sien, recevoir l'existence, et toute actuation qui lui sera surajoutée, s'il persévère dans ce même degré d'être substantiel, ne pourra être qu'accidentelle. Mais que, dans un plan qui n'est plus uniquement logique, je veux dire : que, dans le plan réel métaphysique, un être substantiel ayant de par sa forme une existence qui réponde à tel degré déterminé d'être, ne puisse pas devenir puissance *ut quo* à un degré d'être substantiel supérieur et qu'il ne puisse être élevé à ce degré supérieur par une forme plus parfaite qui le spécifie au sens le plus rigoureux du mot et soit pour lui principe d'une existence proportionnée à ce degré d'être nouveau, tout en lui laissant la réalité de sa première forme, en tant que principe déterminant, — cela n'est plus évident du tout, d'après la formule. L'impossibilité de pareille conception est une thèse qu'il faudra démontrer et pour laquelle il est à craindre que manque toujours le moyen terme efficace. Que l'on tienne ou non la distinction réelle d'essence et d'existence, la pluralité des formes, au sens très restreint et très précis que nous avons défini, reste parfaitement compatible avec l'unité essentielle de l'être et l'unicité de forme substantielle spécifique. Elle nous apparaît même plus facile à expliquer dans l'hypothèse de la distinction réelle. La forme, en philosophie thomiste, a une double fonction : elle est à la fois principe d'être (existence) et de détermination (essence), mais elle est avant tout, *primo et per se*, principe de détermination et constitutif essentiel. Si l'essence est réellement distincte de l'existence, pourquoi une forme inférieure ne pourrait-elle exercer la seconde fonction, sans exercer la première? Pourquoi ne pourrait-elle devenir ainsi puissance à une forme supérieure de qui elle recevrait l'existence, sans cesser de déterminer immédiatement la matière prime? En tout cas, on ne démontrera la répugnance de cette manière de voir qu'en forçant le sens du principe allégué et en donnant indûment à une formule logique et dialectique une valeur réelle métaphysique qu'elle n'a pas, comme le montre une fois de plus l'argumentation que nous avons citée.

§ 3. — Dynamisme de la forme.

Dans cet ordre métaphysique où nous évoluons en ce moment, les tenants de l'unicité rigide de la forme chez le vivant font encore appel à d'autres considérations que nous ne pouvons omettre dans cette revue critique.

D'aucuns craignent, en effet, de voir par là s'introduire une conception de la forme à laquelle ils sont complètement rebelles de par leurs tendances ou leur éducation intellectuelle. Admettre un principe d'unité et d'activité qui se subsume les activités de tous les éléments inférieurs, c'est à leurs yeux prêter à la forme une sorte de dynamisme qui lui est complètement étranger : « la forme n'a d'autre fonction que de déterminer, disent-ils, et cette fonction est aux antipodes du dynamisme ». — Aux antipodes de tout dynamisme ? En est-on bien sûr, vraiment ? Et ne confondrait-on pas ici, par une méprise regrettable, le dynamisme comme tel, et donc tout dynamisme, avec l'efficience ? Dès lors qu'à cette fonction d'informer on rattache, — et c'est une position absolument commune dans l'École, — l'unité et l'activité de l'être, on introduit par le fait même un certain dynamisme dans la notion de forme. Chez le vivant, pour nous borner à lui, l'orientation de tous ses mouvements et de son évolution organique, en d'autres termes sa finalité immanente et active, qui le distingue de l'inorganique, relève à l'évidence de la forme : « Chaque cellule se différencie, non pas au hasard, mais en vue d'un rôle bien déterminé qu'elle aura à remplir dans l'organisme, à tel endroit de l'organisme... Or, ce développement systématique est certainement sous la direction d'un *principe intrinsèque de coordination*, qui règle l'évolution de chaque organisme suivant un plan spécifié. Cela est très mystérieux, mais toute autre conception serait aussi mystérieuse que celle-là, avec l'inconvénient d'être moins rationnelle et de se trouver en contradiction avec beaucoup de phénomènes depuis longtemps connus »[1]. Si cette orientation, cette finalité, cette coordination qui appartiennent en propre à l'âme, ne disent pas du dynamisme métaphysique, il faut renoncer à s'entendre.

1. Boulx, dans les *Études*, 1914, loc. cit., p. 39.

§ 4. — Le Concile de Vienne.

Un autre argument, démodé il est vrai, mais auquel on voit encore recourir quelques retardataires, est emprunté à la définition du Concile de Vienne (1312) : « *anima rationalis seu intellectiva est vere, per se, essentialiter forma corporis humani* ». — En vain espérerait-on tirer de cette formule une preuve quelconque. On sait en effet que le franciscain P.-J. Olivi, contre lequel fut portée cette définition, ne niait nullement que l'âme fût forme du corps. Mais il avait affirmé une distinction arbitraire et dangereuse entre les parties de l'âme au point de vue de l'information et refusait à l'âme *rationnelle* la fonction informative : du moins il ne la lui accordait qu'imparfaitement. C'est cette sorte d' « averroïsme mitigé » que le Concile a eue en vue et condamnée[1] ; mais, contrairement à ce qu'a soutenu le cardinal Zigliara, le mode spécifiquement thomiste d'union de l'âme et du corps n'a, en aucune façon, été défini par le Concile[2]. Et

1. Que cette théorie d'Olivi, reprise plus tard sous une autre forme par Günther, soit directement inspirée d'Aristote et de ses commentateurs Théophraste et Alexandre d'Aphrodise, comme l'établit à grand renfort de textes M. Périer, *Matière et forme*, p. 181-200, et que par suite l'opinion condamnée à Vienne doive être dite une opinion d'Aristote, il n'y a rien là qui puisse nous gêner. Aux historiens de profession à décider dans l'occurrence quels furent les vrais ancêtres d'Olivi ! Aristote n'est pas infaillible et son autorité, pour être grande, vaut exactement ce que valent ses raisons. Saint Thomas lui emprunta l'essentiel de sa philosophie naturelle ; mais, pour le christianiser, il dut modifier profondément quelques points capitaux de sa doctrine. (M. Gilson, *Le Thomisme*[4], p. 18-20, les rappelle brièvement et opportunément.) La scolastique est une « utilisation » et une « adaptation » du péripatétisme : ce n'en est pas une réplique pure et simple. D'aucuns malheureusement tendent à l'oublier.

2. Voir Debièvre, *La définition du Concile de Vienne sur l'âme*, dans *Recherches de science religieuse*, 1912, p. 321 sq. ; voir aussi les nombreux travaux publiés sur ce sujet par le P. Jansen au cours des dernières années, en différentes revues, spécialement dans *Gregorianum*, années 1920 et 1921. La conclusion du R. Père est très nette : « Worin die Information (par l'*anima intellectiva*) bestehe, ob wie Thomas und die Thomisten dazumal und heutzutage wollen, in der Information der materia prima als blosser Potentialität oder wie Albert der Grosse, die Skotisten und Suarez wollen, in der Erhebung des bereits chemisch und physikalisch differenzierten Körpers durch die informierende geistige Seele zum lebendigen Körper, darüber schweigt sich das Konzil (de Vienne) völlig aus » (*Franziskanische Studien*, juillet 1918, p. 175). Comme le remarque le R. P. Wimmer à qui j'emprunte cette citation (*Zeitschrift für katholische Theologie*, 1920, p. 15), l'attribution à Suarez de l'opinion d'Albert le Grand sur l'information du corps par l'âme est évidemment une distraction (Cf. Suarez, *Disp. Metaph.* XV, s. 10, n. 41, 50-51 ; *Disp.* XIII, s. 3, n. 5-18 ; *De anima*, l. I, c. 2, n. 2 et 3, etc.), distraction que M. Michel, dans l'art. *Forme* du *Dictionnaire de théologie* avait déjà eue antérieurement : col. 570. Mais la conclusion du P. Jansen relative au Concile de Vienne n'en est pas infirmée pour cela. — Cette conclusion d'ailleurs était acquise depuis longtemps ; la documentation sur laquelle on l'appuyait était moins riche, mais seule une ignorance complète de la lit-

avec M. Michel, peu suspect de vouloir minimiser les décisions de l'Église[1], nous disons : « il est faux d'affirmer que cette définition qui nous garantit la certitude scientifique de la théorie de la matière et de la forme des corps en général, nous garantit également la certitude scientifique de la théorie de la matière et de la forme dans les diverses espèces de natures ». Pareille assertion est inadmissible ; et « nous nions simplement que le Concile ait entendu imposer un système de préférence à l'autre »[2].

§ 5. — Le principe : « Quicquid advenit enti... » et S. Thomas.

Avant de clore cette revue, il nous faut revenir, pour y insister, sur cet aphorisme que nous avons indiqué en commençant, comme à la dérobée, qui se retrouve cependant au fond de

térature scotiste avait pu amener Zigliara dans son opuscule *De mente Concilii Viennensis* et le P. Liberatore dans son *Composé humain*, (c. 10, art. 3) à envelopper, entre autres, Scot dans la condamnation portée par le Concile. Le P. Prosper de Martigné, parmi les modernes, n'a pas eu de peine à établir contre l'un et l'autre : 1° que Scot rejetait absolument la théorie de Jean Olivi, proscrite à Vienne ; 2° que la définition du Concile a eu pour premiers auteurs les partisans de la pluralité des formes dans l'homme ; 3° que les docteurs de l'époque étaient en général favorables à l'opinion de la pluralité des formes : voir *La scolastique et les traditions franciscaines*, p. 175-238. — Citons enfin l'opinion du Cardinal Mercier : « Les Pères du Concile ont voulu affirmer, d'une façon directe et expresse, que l'âme intellective — peu importe qu'elle soit seule ou unie en un même substrat spirituel à des âmes végétative et sensitive — informe *immédiatement, per se et essentialiter* le corps de l'homme... Quant à la pluralité des formes, en tant que principes substantiels d'être et d'action dans le composé humain, elle n'a certes pas été visée par la condamnation conciliaire ; aussi a-t-elle continué, après comme avant le Concile de Vienne, à être soutenue par de nombreux docteurs scolastiques, parmi lesquels se placent au premier rang les théologiens et les philosophes de l'école franciscaine » (*Psychologie*, 8° édit., t. II, p. 306 sq.). — Le P. Garrigou-Lagrange, dans *Le Sens comman*, 3e édit., 1922, p. 296, émet un avis tout semblable ; et le P. Hugon, dans *Les vingt-quatre thèses thomistes*, p. 125, n'y peut pas contredire, en dépit du jugement singulièrement étroit et peu averti qu'il porte sur la théorie pluraliste.

1. *Dictionnaire de théologie* de Vacant-Mangenot, art. *Forme du Corps humain*, col. 550.

2. Il ne sera pas inutile de rappeler à ce propos la lettre écrite le 5 juin 1877 par Mgr Czacki de la part de Pie IX à Mgr Hautcœur sur la portée des décisions de l'Eglise qui concernent l'union de l'âme et du corps et d'en citer au moins ce passage : « Pour désapprouver les autres systèmes des écoles catholiques, on ne saurait légitimement invoquer les lettres écrites par le Souverain Pontife à S. E. le Cardinal archevêque de Cologne ou à Mgr l'évêque de Breslau ; non plus que d'autres décrets ou définitions de l'Eglise ; car ces documents ont seulement pour but d'enseigner l'unité substantielle de la nature humaine, qui est composée de deux substances partielles, le corps et l'âme raisonnable ; ces documents concernent donc un enseignement théologique ; tandis que ces controverses... regardent des doctrines purement philosophiques, au sujet desquelles les écoles catholiques suivent ou peuvent suivre des sentiments différents ».

tous les arguments unicistes, et qui commande à lui seul l'attitude de leurs défenseurs : *quicquid advenit enti substantialiter constituto ei advenit accidentaliter*. Tel est, en somme, le premier et aussi le dernier principe sur lequel repose la thèse.

Double sens du principe. — Or ce principe est susceptible d'une double interprétation très différente. La première est celle-là même que lui donne saint Thomas dans le *De natura materiæ*, au chap. VIII : « La nature substantielle de l'*esse* dans les substances empêche deux formes substantielles de se trouver ensemble dans une même matière, pour cette seule raison que l'être de la substance est l'être simplement dit : *esse substantiæ est esse simpliciter;* d'où suit que tout ce qui s'ajoute à un tel être est nécessairement un accident. De plus, l'*esse* de la substance s'identifie en quelque sorte avec l'unité de la chose, puisque l'un et l'être sont convertibles; dès lors une chose ne saurait avoir deux *esse* substantiels qu'à la condition de perdre son unité, et de là vient que, dans une chose composée de substance et d'accident, il n'y a qu'une unité relative (*secundum quid*). Nous ne soutiendrons donc rien de contradictoire si nous admettons dans une chose plusieurs formes qui ne sont pas source de l'*esse* simplement dit (*esse simpliciter*). C'est en effet uniquement en vertu de la nature de l'*esse* simplement dit qui est propre à la substance, que la pluralité des formes substantielles dans une même chose est absolument impossible. En conséquence il est certain, et cela a été prouvé par le Philosophe, qu'il est impossible d'admettre plusieurs *esse* substantiels dans une chose une : seule peut se trouver dans cette même chose la forme qui est source de l'*esse*, les autres formes ne peuvent faire nombre avec elle »[1]. Ce qui revient à dire qu'un être, restant soi-

1. « Solum natura substantialis esse in substantiis impedit duas formas substantiales simul esse in eadem materia, quia *esse substantiæ est esse simpliciter* ; unde quod advenit tali esse, est accidens necessario. Esse etiam substantiæ habet se sicut unitas rei, quia unum et ens convertuntur ; unde una res non potest habere duo esse substantialia, nisi amittat unitatem sum, unde in re composita ex substantia et accidente, non est unitas nisi secundum quid. Nihil ergo contradictionis sustinebimus si posuerimus in re aliquas formas, ad quas tamen non sequatur esse simpliciter. Solum enim per naturam ipsius esse simpliciter quod in substantia reperitur, simpliciter impeditur pluralitas formarum substantialium ejusdem rei. Unde certum est et a Philosopho [alias : a philosophis] ostensum, quod impossibile est plura esse substantialia

même dans son unité substantielle pleinement constituée, ne peut rien recevoir de substantiel. L'être de la substance et tout ce qui est substantiel dans l'être ne pouvant qu'être *un* comme l'être même, le principe qui le fera être *une substance* devra nécessairement être *un*, et tout ce que l'être substantiel recevra ou acquerra de nouveau en dehors de ce qui le constitue formellement[1] une substance *une*, sera, dans cette perspective, *par définition*, accidentel. Une telle affirmation est évidente *in terminis* et aucun philosophe scolastique ne peut la mettre en doute : aucun d'ailleurs parmi les pluralistes n'a eu l'idée de la contester, et tous maintiennent avec énergie qu'il n'y a dans le vivant qu'une seule forme substantielle donnant l'*esse simpliciter* au vivant, le constituant un être vraiment *un en acte*.

Mais, — et c'est le second sens du principe, — qu'un être ne puisse cesser de former une unité ontologique stricte, sans cependant cesser d'être d'une certaine façon lui-même, et qu'il ne puisse devenir partie d'un autre être substantiel en offrant comme *matière* à une information supérieure son propre être substantiel, cela n'est plus évident du tout et constitue précisément l'objet du débat actuel. D'où suit que l'on ne saurait, dans l'espèce, accepter sans preuve le principe ainsi entendu ni l'imposer d'emblée, sans tomber dans une pure pétition de principe. Il sera vrai, si aucun élément substantiel déterminé ne peut

in una re ponere, sed solum forma ad quam esse sequitur, in ipsa re ponitur : aliæ vero ei non connumerantur ».

1. Nous pouvons appliquer ici la remarque très juste, énoncée à propos d'une autre question, par le P. Blanche, O. P., dans la *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, avril 1921, p. 192 : saint Thomas, « comme il le fait presque toujours, donne la solution d'un point de vue *formel* ». Un confrère du P. Blanche, le P. Héris, dans la même *Revue*, 1920, p. 346, avait avant lui écrit ces lignes non moins remarquables et qui vont encore plus directement à notre sujet : « On ignore généralement la part importante que le Docteur angélique fait à l'incertitude et au relativisme dans l'étude des réalités physiques. Nul mieux que lui n'estimait à leur prix les définitions purement logiques et verbales. Et c'est à propos de la définition aristotélicienne de l'âme : « est actus corporis organici physici », qu'il ose écrire : « posita est animæ descriptio figuraliter, quasi extrinsece et superficialiter et incomplete » (*In III de Anima*, lec. 2). Pour nous, « définitions logiques et verbales » et « point de vue formel », appliqués à saint Thomas, sont en général quasi tout un ; dans les deux cas, on vise avant tout chez lui par ces mots la forme et la commodité du langage, mais le mode abstrait de penser que signifient ces expressions n'implique pas nécessairement l'essence intime. Saint Thomas ne se faisait aucune illusion — moins que personne, parce qu'il savait davantage — sur le nombre extrêmement restreint des définitions essentielles qui sont à notre disposition, et l'on serait mal venu à le faire parler toujours dans le plan strictement métaphysique des essences réelles.

servir de puissance à un acte supérieur dans le composé hétérogène; sinon, il sera simplement faux et on devra le nier dans sa généralité. Se le donner au point de départ de la discussion, c'est se donner la thèse même avant toute discussion, c'est procéder au rebours de la seule vraie méthode de discussion. En bref, le principe : *quicquid advenit...* ne peut servir de prémisse dans la question qui nous occupe, puisqu'il est la conclusion sur laquelle précisément roule la controverse présente. — Et pourtant, que l'on examine de près les auteurs unicistes, on n'en trouvera pas un qui, en définitive, ne s'accroche à ce soi-disant principe ainsi compris comme à un axiome incontesté et immédiatement évident !

La pensée de saint Thomas. — Saint Thomas n'est pas tombé dans cette erreur, et ce même chapitre VIII du *De natura materiæ*, non seulement ne nous dit pas que cette information est inconcevable et impossible, mais semble dire et supposer qu'elle a lieu et qu'il faut même qu'elle ait lieu dans les êtres substantiels composés. Écoutons-le plutôt :

« Dans le mixte, les formes des éléments mélangés persistent virtuellement selon le Philosophe; or la puissance virtuelle appartient à l'acte [tend à agir]. C'est pourquoi, dans le mixte, se trouve ce qui est requis pour permettre à ses composants de renaître; quand la virtualité de l'un ou de l'autre réussit, en effet, à rompre l'équilibre qui maintenait la forme du mixte, le mixte alors se corrompt et l'on voit surgir à nouveau les éléments simples. Dans cette transformation disparaît tout ce qui appartenait au mixte comme tel, et il ne reste que sa matière première [c'est à savoir les éléments simples]. Mais dans la génération de ce même mixte, la résolution des éléments simples ne va pas jusqu'à la matière prime : *in generatione ipsius misti non fit spoliatio simplicium usque ad materiam primam ;* — autrement les éléments simples ne persisteraient pas virtuellement dans le mixte, ainsi que cela arrive cependant, en réalité. D'où suit que ce n'est pas par une corruption simple que s'engendre le mixte, puisque les éléments ne sont pas complètement détruits, comme le dit Aristote au premier livre des *Météores* : il n'y a mélange

que de ce qui peut être séparé; on ne mêle, en effet, que ce qui est susceptible d'exister en soi » [1].

Au lecteur de juger par lui-même [2] et de voir si la même

1. « In misto manent formæ miscibilium secundum virtutem, secundum Philosophum, virtus autem ad actum pertinet et ideo in misto est unde agatur ad generationem alterius miscibilium, secundum quod virtus unius miscibilium vincit proportionem in qua salvatur forma misti, unde corrupto misto generatur corpus simplex. In hac namque transmutatione fit spoliatio omnium quæ erant ipsius misti, nec aliquid manet nisi materia prima tantum, sed *in generatione ipsius misti non fit spoliatio simplicium usque ad materiam primam* : aliter virtutes simplicium non manerent in misto, nunc autem manent ; unde non est corruptio simpliciter per quam fit generatio compositi cum elementa non corrumpuntur penitus, sicut dicitur primo Meteororum : quia eorum est mistio quorum est separatio : non enim miscentur nisi ea quæ apta sunt per se existere ».

2. Nous n'ignorons pas que l'authenticité de cet opuscule *De natura materiæ* a été et est mise en doute, — précisément à cause de cette théorie. Déjà Cajetan, *In libros Aristotelis de anima*, l. II, c. 1, ne voulait pas qu'il fût de saint Thomas, parce que, dit-il, on y trouve « quod formæ partium homogenearum, ut sunt caro, ossa et similia, sunt in eodem animali *multa secundum essentias et non secundum esse* », — ce qui est très exactement la thèse des pluriformistes modernes. Mais cette échappatoire est vaine contre les arguments qui motivent l'attribution de cet écrit à saint Thomas. Comme l'établit en effet solidement le Dr Grabmann, dans son volume : *Die echten Schriften des hl. Thomas von Aquin* (1920), l'opuscule *De natura materiæ*, bien qu'il ne se trouve pas signalé au catalogue soi-disant « officiel » des ouvrages de saint Thomas, adopté par Barthélémy de Capoue et que, pour cette cause, il soit considéré comme apocryphe par le P. Mandonnet, n'en doit pas moins être déclaré « indubitablement authentique » : « wir können und müssen das im « offiziellen » Katalog nicht stehende und von Mandonnet deshalb als apokryph bezeichnete opusculum : « De natura materiæ et dimensionibus interminatis » als *unzweifelhaft echte* Schrift des hl. Thomas erklären » (p. 92). Il reste à déterminer la date de composition dudit opuscule ; bientôt, nous l'espérons, le même auteur nous fixera sur ce point. Mais ce qui importe avant tout et ce qui, il faut l'avouer, est de grande conséquence, c'est que l'opuscule soit authentique, car la théorie qu'il contient sur la permanence virtuelle des éléments dans le composé est conciliable en presque toutes ses parties essentielles avec la thèse pluraliste des modernes. — Cette remarque, d'ailleurs, ne vise nullement à insinuer que saint Thomas ait soutenu pour son compte, d'une manière ferme, la pluralité des formes : les affirmations très catégoriques de la *Somme théologique*, Ia P., q. 76, a. 1 et 4 et du Commentaire sur le premier livre *De Generatione et corruptione*, qui appartiennent à la dernière période de sa vie, témoignent que le saint Docteur s'était résolument attaché à la thèse de l'unité stricte. Mais il reste permis de douter que cette opinion eût pour lui valeur de certitude absolue. Le cas de la multitude *actu* infinie que nous citions dans notre premier chapitre, celui de l'individuation des formes séparées que nous discuterons bientôt — pour ne citer que ceux-là — suffisent déjà à nous imposer la prudence en pareille matière. Or cette prudence nous paraît d'autant plus de mise ici qu'en dehors du *De natura materiæ*, nous avons d'autres textes où saint Thomas a reconnu nettement la probabilité de l'opinion pluraliste. Dans le Commentaire *In Boethium de Trinitate*, q. 4, a. 3, ad 6, il déclare simplement plus probable l'opinion d'Averroes, qui repousse la permanence des formes dans le mixte soutenue par Avicenne, et donc il regarde aussi celle d'Avicenne comme probable. Bien plus, dans le Commentaire sur les *Sentences*, l. II, Dist. XII, q. 1, a. 4, il va jusqu'à considérer positivement comme probable cette même opinion d'Avicenne. Sans doute, il la jugera plus tard « impossible », « quia diversæ formæ elementorum non possunt esse nisi in diversis partibus materiæ, ad quarum diversitatem oportet intelligi dimensiones, sine quibus materia divisibilis esse non potest. Materia autem dimensioni subjecta non invenitur nisi in corpore, diversa autem corpora non possunt esse in eodem loco. Unde sequitur quod elementa sint in mixto distincta secundum situm ; et ita non erit vera mixtio, quæ est secundum totum, sed mixtio ad sensum quæ est secundum minima juxta se posita » (*Sum. theol.*, Ia P., q. 76, a. 4, ad 4). Mais saint Thomas pouvait-il consi-

raison qui fait dire à saint Thomas que, dans la génération du mixte, les éléments simples ne sont pas transformés à fond, *usque ad materiam primam*, et ne sont pas dépouillés de leurs propriétés propres, mais les gardent au contraire, ne vaut pas, par exemple, de l'assimilation des aliments chez le vivant ; et d'une manière plus générale, si ce qui est dit ici du mixte ne peut pas s'appliquer pareillement et *a fortiori* à la constitution du vivant.

Que d'ailleurs saint Thomas ne considère pas le principe *Quicquid advenit enti substantialiter constituto ei advenit accidentaliter* comme absolu et sans exception, et donc comme un principe métaphysique universel, nous en avons pour preuve certaine ce qu'il a écrit dans la troisième partie de la *Somme* propos du mystère de l'Incarnation. Traitant du mode d'union de la nature humaine et du Verbe dans le Christ, le saint Docteur se demande si ce mode n'est pas accidentel et se pose la difficulté suivante, d'où l'on pourrait également tirer le Nestorianisme qui divise les natures dans le composé théandrique au point d'y admettre une dualité de personnes, ou le monophysisme qui fusionne ces natures en une seule :

« Tout ce qui survient, pour lui être ajouté, à une chose dont l'être est déjà complet lui survient accidentellement ; nous appelons en effet accident ce qui peut se trouver ou ne pas se trouver dans un sujet, sans détriment pour la nature de celui-ci. Or la nature humaine est survenue dans le temps, pour s'adjoindre à lui, au Fils de Dieu dont l'être est parfait de toute éternité. Elle lui est donc survenue accidentellement ». Et voici la solution : « Il faut répondre que ce qui survient à une chose dont l'être est déjà complet, lui survient accidentellement, à moins que cette réalité ne soit amenée à entrer en communauté d'être [ou communion] avec cet être complet : NISI TRAHATUR IN COMMUNIONEM ILLIUS ESSE COMPLETI. Ainsi, au moment de la résurrection, le corps s'adjoindra à l'âme qui préexistait déjà ; cette union cependant ne sera pas accidentelle, parce que le corps participera au même être de telle sorte qu'il recevra de l'âme l'être (*esse*) vital. Il n'en est pas de même de la blancheur ; car l'être (*esse*) du blanc est autre que l'être (*esse*) de l'homme auquel survient la blancheur. Or, le Verbe de Dieu possède de toute éternité

dérer une telle raison, d'ordre purement physique et quantitatif, comme décisive et exprimant une nécessité absolue ? L'argument vaut contre une information *immédiate* d'une même matière par plusieurs formes substantielles, qui la spécifieraient simultanément comme substance à des titres égaux, — et il semble bien que telle ait été l'opinion d'Avicenne ici combattue ; — il ne porte pas contre une information *médiate* et *hiérarchisée* et laisse la porte complètement ouverte à la thèse pluraliste des scolastiques modernes.

l'être complet selon l'hypostase ou la personne ; et d'autre part, si la nature humaine lui a bien été adjointe dans le temps, il ne l'a pas assumée pour former avec elle un seul être (*esse*) selon la nature, comme le corps est uni à l'âme dans le même être : il l'a assumée pour ne former avec elle qu'un seul être (*esse*) selon l'hypostase ou la personne. D'où suit que la nature humaine n'est pas unie au Fils de Dieu accidentellement » [1].

Dans cette réponse, le Docteur angélique maintient donc le principe général aristotélicien : « Quicquid advenit... » ; mais il le fait suivre d'une restriction capitale qui en limite singulièrement la portée et lui enlève son universalité : *nisi trahatur in communionem illius esse completi.* Grâce à cette incise, l'exception évidente qu'apportait à l'axiome le cas du Verbe Incarné va rentrer dans la loi générale. Mais comment se défendre de penser que la limitation de cette même loi est formulée ici pour les seuls besoins de la cause ? et que l'on modifie le cadre rigide primitif parce qu'un cas difficile a surgi qui le fait éclater ? Et c'est de bonne méthode ! Seulement, a-t-on prévu la conséquence ? Que se présentent d'autres cas semblables, non pas cette fois sur le terrain dogmatique, mais sur le terrain philosophique, il sera tout aussi légitime de recourir au même procédé et d'étendre l'exception. La brèche étant ouverte, les pluriformistes modérés auront tôt fait d'y passer.

Nous ne contesterons pas que le cas du Verbe envisagé par saint Thomas est unique : il n'y a pas d'autre exemple d'être complet quant à l'hypostase et quant à la nature qui assume une autre nature dans l'unité de son hypostase. Comme le montre fort bien Cajetan commentant ce texte de la *Somme*, et comme le suppose saint Thomas lui-même, l'exemple de l'âme reprenant son corps à la résurrection n'est pas adéquat à la

1. « Omne quod advenit alicui post esse completum, advenit ei accidentaliter : hoc enim dicimus accidens quod potest et adesse et abesse alicui præter subjecti corruptionem. Sed natura humana advenit ex tempore Filio Dei habenti esse perfectum ab æterno. Ergo advenit ei accidentaliter. — Ad secundum dicendum quod advenit post esse completum, accidentaliter advenit, nisi trahatur in communionem illius esse completi ; sicut in resurrectione corpus advenit animæ præexistenti, non tamen accidentaliter, quia ad idem esse assumetur, ut scilicet corpus habeat esse vitale per animam ; non est autem sic de albedine quia aliud est esse albi et aliud est esse hominis cui advenit albedo. Verbum autem Dei ab æterno esse completum habuit secundum hypostasim sive personam ; ex tempore autem advenit ei natura humana, non quasi assumpta ad unum esse prout est natura, sicut corpus assumitur ad esse animæ, sed ad unum esse prout est hypostasis vel personæ. Et ideo humana natura non unitur accidentaliter Filio Dei » (*Sum. th.*, III[a] P., q. 2, a. 6, ad 2).

question présente et constitue simplement un terme de comparaison qui est même assez éloigné. L'âme séparée, en même temps qu'elle assumera le corps *ad esse hypostasis*, l'assumera *ad esse naturæ* au titre de principe incomplet informant et spécificateur ; tout au contraire, le Verbe, s'il assume la nature humaine *ad esse personæ*, ne l'informe pas, ne la spécifie pas comme nature humaine au sens strict du mot. Mais une fois réservée cette différence essentielle et étant admis que l'âme spirituelle est principe constitutif formel de la nature humaine, n'est-il pas loisible d'élargir le sens de la restriction formulée par saint Thomas et de pousser plus outre la comparaison qu'il nous suggère dans ce passage de la *Somme* ? Tout de même que le Verbe, sans informer la nature humaine assumée par lui, et donc sans en faire une nature divine, la divinise cependant et l'élève à être la nature d'une personne divine, — ainsi l'âme spirituelle, bien qu'informant et spécifiant des éléments physico-chimiques, ne les rendra pas pour cela spirituels et de ce chef pourra ne pas détruire leurs déterminations propres, mais elle les fera devenir vivants, de non-vivants qu'ils étaient, et se les subsumera comme parties constitutives de la substance humaine ; elle les élèvera à un degré d'être supérieur, sans supprimer la réalité de leurs principes déterminants en les faisant entrer en communauté d'être avec l'être complet — nature unique et hypostase — qu'est l'être humain : *trahit in communionem illius esse completi*.

Et même l'on peut aller plus loin encore, semble-t-il, bien que nous ne voulions pas garantir cette nouvelle application. S'il est vrai, en effet, que l'âme, en tant que vivante, informe le corps entier et fait que tout ce qui s'y trouve est la matière d'un vivant ; et s'il est vrai qu'elle rend vivants l'ensemble des éléments étendus qui constituent le corps, ne peut-elle en informer d'autres qui entrent dans la constitution de cette matière sans les rendre formellement vivants ? En d'autres termes si l'âme qui est spirituelle peut informer, en tant que spirituelle et intelligente, une réalité sans la rendre spirituelle, pourquoi, de même, ne pourrait-elle informer, en tant que vivante, une réalité de telle sorte que celle-ci devienne la réalité d'un vivant et à ce

titre subisse une modification profonde, mais sans être rendue par là formellement vivante ? Dans ce cas, rien n'empêcherait que l'âme laissât aux formes inférieures de ces parties non-vivantes, tout en les informant réellement, leur valeur propre en tant que déterminants subordonnés : elle les subsumerait néanmoins encore en un sens très vrai *in communionem ipsius esse completi*. Les anciens scolastiques pour qui le sang, par exemple, n'était pas vivant, auraient très bien pu invoquer ce passage pour expliquer comment cette partie de l'homme, sans être vivante, pouvait cependant être informée par l'âme.

Saint Thomas n'avait peut-être pas prévu cette extension de sa doctrine, son texte ne l'en autorise pas moins, si même il ne la suggère pas positivement.

Outre ces deux textes de l'Aquinate nous nous croyons parfaitement en droit d'en invoquer d'autres qui, au premier abord, il faut l'avouer, rendent dans leur contexte un son très différent. Dans la *Somme théologique* et dans la question disputée *De anima*, le Docteur angélique affirme en effet que, au sein du mixte, persévèrent réellement, encore qu'à l'état atténué et diminué, les qualités *propres* des principes composants et que, dans ces qualités ou accidents *propres*, se trouve conservée la « vertu » des formes élémentaires ; celles-ci ne sont pas totalement corrompues, mais restent d'une certaine façon dans le composé [1]. Partant de là M. Nys, non sans raison, a cru pouvoir invoquer saint Thomas en faveur de sa théorie sur la « *localisation* de ces groupes de propriétés », en vertu de laquelle il « attribue à chaque groupe de propriétés représentatives des éléments une place déterminée dans la masse du composé : « le docteur médiéval, dit-il, ne l'a peut-être pas enseignée explicitement, mais elle découle logiquement de la première hypothèse » [2]. Soit ! Mais alors il faut aller jusqu'au bout dans cette voie et ne pas s'arrêter

1. « Manent qualitates propriæ elementorum, licet remisse, in quibus est virtus formarum elementarium. Et hujusmodi qualitas mixtionis est propria dispositio ad formam substantialem corporis mixti » (*Sum. theol.*, I[a]P., q. 76, a. 1, ad 4). « Nec dicendum est quod totaliter corrumpantur : sed quod maneant virtute, ut Aristoteles dicit ; et hoc in quantum manent accidentia propria elementorum secundum aliquem modum, in quibus manet virtus elementorum » (*De anima*, q. 1, a. 9, ad 1).

2. *Cosmologie* [3], t. II, p. 286.

en chemin. Ces qualités propres qui, chez le vivant, représentent les éléments disparus et leur survivent, — *non totaliter corrumpuntur*, — sont en effet subjectées dans des parties très discernables et très distinctes du composé hétérogène qu'est le vivant; parties non pas accidentelles, notons-le bien, mais *intégrantes*, et comme telles appartenant à la substance; d'autre part, selon la théorie même de saint Thomas, « l'acte se mesure sur la puissance qu'il détermine ». Si donc l'acte simple qu'est la forme du vivant se trouve différencié dans ses parties intégrantes, c'est que la puissance qui le reçoit et le limite est elle-même déjà déterminée et différenciée et qu'elle joue à l'égard du tout un rôle déterminant et différentiel. En d'autres termes, si les propriétés qui appartenaient aux éléments composants se trouvent réparties dans des portions de matière étendue qui permettent de reconnaître et de distinguer dans le composé les dits éléments composants, ce ne peut être que parce que ces éléments se sont conservés eux-mêmes d'une certaine manière, qu'ils n'ont pas été complètement résorbés dans la forme supérieure qui les élevait à un mode supérieur d'être, et qu'ils n'ont pas été totalement « dépouillés » de leurs déterminations essentielles. Dès là que les propriétés et qualités propres *non totaliter corrumpuntur*, on ne conçoit pas que les *sujets* de ces qualités le soient totalement, ni par conséquent que, dans la génération du mixte, on puisse admettre qu'il y ait *exspoliatio simpliciam usque ad materiam primam* : le « *De anima* » rejoint ici nécessairement le « *De natura materiæ* » et entre les deux, on trouve continuité parfaite. Alors s'explique à merveille la « localisation des groupes de propriétés », alors s'explique que les qualités *propres* des éléments et la « virtus » de ceux-ci se conservent réellement, et ne soient pas totalement corrompues, alors se comprend la possibilité de faire réapparaître les composants... Sans aucun doute, saint Thomas n'a pas tiré cette conclusion, mais, de nouveau ici, elle nous paraît découler naturellement et nécessairement des principes mêmes posés par lui.

*
* *

Conclusion. — Nous ne croyons donc fondé, sur aucune

preuve *a priori* décisive, que, parce que l'âme du vivant est, au sens défini plus haut, l'unique principe substantiel qui lui donne l'*esse simpliciter*, cette même âme soit l'unique élément formel et déterminant du vivant, ni qu'elle informe directement une matière prime, pure puissance, sujet immédiat de tout changement. Non pas, encore une fois, que cette conception uniciste nous paraisse le moins du monde absurde et contradictoire, ni que les raisons apportées en sa faveur *a priori* soient le moins du monde inintelligibles ; cette conception satisfait au contraire, du moins au premier abord, par sa simplicité, sa séduisante harmonie, — et de tels mérites peuvent légitimement incliner vers elle les préférences. D'autre part, on n'a pas montré qu'elle soit fausse et elle réussit, — non sans difficulté, il est vrai, lorsqu'on en vient au détail, mais enfin elle réussit, semble-t-il, — à tout expliquer. C'en est assez pour lui assurer une vraie et sérieuse probabilité, et nous n'avons jamais eu l'intention de mettre celle-ci en doute. Ce que nous voulions simplement placer, autant que possible, en bonne lumière, c'est que les raisons alléguées dans l'ordre métaphysique à l'appui de cette explication systématique du vivant ne sont pas apodictiques, qu'elles sont au demeurant gratuites et qu'elles laissent la place libre à d'autres explications. Qui dès lors décidera ? Nous ne voyons pas d'autre critère en une telle question que celui des faits : à eux, s'il y a lieu, de résoudre le litige. Il nous reste à exposer comment.

ARTICLE III

L'UNICITÉ DE FORME ET LES FAITS

§ 1. — Les deux thèses en présence.

Que les éléments physico-chimiques assimilés par le vivant persévèrent dans celui-ci d'une certaine façon après l'assimilation complète, c'est ce qu'établissent d'une manière péremptoire la désassimilation et la dissolution du composé vivant. Ils y persévèrent si bien qu'on peut les y retrouver intégralement : « à la mort, les éléments matériels continuent à exister absolument

avec les mêmes propriétés inertes, et donc aussi avec les mêmes formes élémentaires qui s'emparent de la matière abandonnée par le vivant »[1]. Bien plus, « chaque portion de la matière appartenant au vivant peut être spécifiquement désignée comme provenant de tel atome de carbone ou d'hydrogène déterminé, car elle y possède toutes les propriétés du carbone et de l'hydrogène ». Le fait ne peut être et n'est nié par personne, pas plus à l'intérieur de l'École qu'au dehors. Les scolastiques de toutes nuances, avec et après saint Thomas, ont appelé *virtuelle* cette permanence. Le mot est très expressif et il faut le retenir : mais on est loin de s'entendre sur le sens dans lequel il doit être pris. Les partisans de l'unicité stricte de la forme, comme nous venons de le voir, attribuent à la forme substantielle d'être la source unique, le principe unique de toutes les déterminations du vivant, et donc aussi de toutes les propriétés des éléments physico-chimiques, qui peuvent entrer dans la composition du vivant. D'autres philosophes, à l'intérieur même de l'École, estiment que cette unité rigide et stricte cadre moins bien avec les faits qu'une unité plus large compatible avec une certaine pluralité[2] : leur point de vue est avant tout expérimental et *a posteriori*. Dépourvus de tout préjugé *a priori* et parfaitement fidèles à Aristote selon lequel « on ne devra ajouter foi aux théories que si elles sont d'accord avec les faits »[3], ils se veulent laisser

1. Van Mollé, *Psychologie végétative*, p. 128.

2. Nous avons précédemment cité comme favorables à l'opinion d'Albert le Grand, les PP. Til. Pesch et Dressel. Rappelons encore les PP. Schaaf, *Institutiones cosmologicæ* (1907), p. 346 sq. ; Donat, *Cosmologia*, 2e édit., (1914), p. 145-157 ; MM Willems, *Institutiones philosophicæ*, vol. II, 3e édit., (1919), p. 120 ; Domet de Vorges, *Abrégé de métaphysique*, t. I, p. 204. (1906) ; Charousset, *Le Problème métaphysique du mixte*, dans *Revue de philosophie*, 1903, p. 544 ; le P. Boule, dans les *Etudes*, 1914, t. cxl, p. 39-47 ; le P. R. de Sinéty, *La vie des cellules et des tissus en dehors de l'organisme*, dans *Etudes*, 1913, t. II, p. 222 sq. ; le Dr Grasset, *La biologie humaine* (1917), c. iii, p. 55 sq. ; le Dr Van Mollé, *Psychologie végétative*, p. 126 sq., etc. Beaucoup d'autres, sans l'adopter, même comme plus probable, la tiennent cependant pour probable, par exemple, le P. Lepidi, O. P., *Elementa philosophiæ*, t. II, p 48-52 et p. 80 ; le P. Haan, *Philosophia naturalis*, n. 288 ; Reinstadler, *Elementa philosophiæ scholasticæ* (5e édit.), t. I, p. 439-440. — Une simple remarque suggérée par la lecture de cette courte liste : ceux d'entre les auteurs cités qui sont plus favorables à la thèse pluriformiste, et la tiennent sinon pour certaine au moins pour plus probable et même très probable, ont une culture scientifique très avancée et n'ont disserté sur la philosophie du vivant qu'après avoir étudié le vivant au concret et dans le détail. Ne seraient-ce pas ceux qui semblent avoir le plus d'autorité pour en parler ?

3. *Génération des animaux*, l. III, c. 9, n. 18.

guider uniquement par les faits, et voici de quelle manière.

Une première difficulté surgit à la mort du vivant, lorsque réapparaissent les formes élémentaires auxquelles la forme du vivant, dans l'hypothèse de l'unicité absolue, se serait substituée au temps de la période vivante. Comment, en effet, explique-t-on alors cette reviviscence, si l'on veut continuer de faire appel à la théorie de la mutation que nous avons exposée plus haut? — La solution uniciste se réduit à ceci : N'importe quel composé sous n'importe quelle altération n'est pas apte à donner n'importe quel autre composé. La matière chimique devenue vivante exerce dans le vivant des activités qui sont sans doute radicalement différentes des activités chimiques que cette matière exercerait si elle n'était pas vivante, mais qui cependant par leurs effets en paraissent très voisines, pour ne pas dire parfois identiques. Il est donc tout naturel de penser que, sous l'influence des causes efficientes qui altèrent le vivant et qui le tuent, à l'instant précis de la mort, les formes substantielles de ces éléments chimiques sont *éduites* de la puissance de la matière vivante (matière seconde, évidemment). Au reste, cette puissance de la matière vivante à voir *éduire* d'elle les formes substantielles élémentaires est manifestée par cela même que, dans cette hypothèse, on considère comme formes accidentelles de cette matière vivante, des formes qui ressemblent étrangement aux formes élémentaires de la matière inerte. Que survienne une cause de dissolution ou de rupture d'équilibre dans le vivant, et ce qui était forme accidentelle dans un sujet commun deviendra substantiel.

§ 2. — Premières réponses des pluriformistes modérés.

Réponse générale. — L'explication, bien qu'elle ne dissipe pas toute obscurité [1], est à tout le moins ingénieuse et on ne peut la taxer d'absurdité. Mais résout-elle le problème en

1. Les anciens, pour la compléter, recouraient à l'intervention de causes supérieures, à celles des corps célestes en particulier. Les modernes qui n'ont plus cette ressource, estiment pouvoir s'en passer et que le principe *corruptio unius est generatio alterius* suffit à toutes les nécessités. Il serait intéressant de voir si, privée de l'assistance des corps célestes, l'explication n'a pas perdu beaucoup de la force qu'elle pouvait avoir autrefois.

vue duquel on l'a construite ? — Quand une *vérité* métaphysique absolue s'impose et qu'elle se traduit nécessairement et uniquement d'une manière donnée dans le plan métaphysique, cette vérité doit être tenue, même si elle n'est pas directement vérifiée par des procédés physiques. Est-ce le cas ici ? Il ne le semble point. Nous avons affaire non à une vérité métaphysique absolue, mais à une *hypothèse*, plus physique que métaphysique, qui est l'information immédiate de la matière prime par la forme substantielle unique du vivant. Or cette hypothèse, qui vise directement des réalités physiques, s'exprime dans le plan de la physique et des sciences naturelles d'une manière qui sent vraiment trop la physique et les sciences naturelles d'autrefois, et où la science moderne, il faut l'avouer, a quelque peine à se reconnaître. D'où suit un préjugé défavorable à son égard. Si une autre hypothèse physico-métaphysique se trouve mieux en accord avec les progrès des sciences de la nature et si elle n'a pas, — pour s'exprimer et se développer, — à se transposer dans un langage différent de celui que tiennent actuellement les sciences de la nature, il sera tout simple qu'elle entraîne la majorité des suffrages et apparaisse comme plus probable, jusqu'au jour où peut-être elle sera définitivement prouvée par les faits, et où d'hypothèse elle deviendra vérité certaine.

Sans condamner comme fausse l'explication antique, la thèse moderne, renouvelée d'ailleurs elle aussi de l'antique, et qui soutient la permanence des formes élémentaires physico-chimiques au titre d'élément potentiel dans le vivant et leur information par l'âme, *seul* principe *spécifique* de la vie intellectuelle, sensitive et végétative proprement humaines, ne prétend rien d'autre que de mieux cadrer avec les faits et d'en donner une explication plus obvie. Or, cette explication, la voici ramenée à ses traits essentiels, d'un point de vue tout *physique*, par le Dr Van Molé :

« Ce système rend compte de l'assimilation d'une manière très simple : l'assimilation n'y est pas une transformation proprement dite ; ce n'est pas le remplacement de la forme inerte par la forme vivante, puisque l'être vivant en son entier possède une information supérieure et surajoutée à son information directe : dans l'assimilation, la matière inerte est assumée à la vie sans rien perdre de sa nature et de ses activités inertes » [mais en étant

élevée à un degré d'être et d'activité supérieur : si la réalité des substances élémentaires persiste, c'est au titre de puissance à un acte qui l'informera et en devenant matière de vivant, elle sera transformée à fond]. « Dès lors la question de la disparition des formes élémentaires et celle de leur réapparition lors de la dissolution de l'organisme ne se posent plus. Les formes qui existaient dans les substances inertes et qui ont continué à exister lorsqu'elles étaient englobées avec leur matière première dans la substance vivante, continuent à exister aussi lorsque la forme vivante les abandonne ou qu'elle disparaît, mais à partir de ce moment, leur activité ne s'exercera plus qu'en vertu de leur nature inerte, et elle ne relèvera plus d'une forme vivante... Enfin cette conception explique d'une façon raisonnable la variété d'action de la matière vivante, et même l'opposition qui peut exister entre l'activité du vivant total, qui est immanente, et celle des éléments qui, comme tels, sont inertes. Cette diversité et cette opposition de tendances demandent plusieurs principes d'action, ce qui n'est possible que si l'on admet que les formes élémentaires persistent dans le composé vivant »[1].

Vie individuelle des cellules. — A ces considérations viennent s'ajouter des preuves de fait de plus en plus nombreuses. Les plus « troublantes » assurément sont celles que les études du Dr Carrel et d'autres ont tant contribué à mettre en évidence, et « sur lesquelles l'attention n'a peut-être pas encore été suffisamment attirée ». Voici comme les expose le P. Boule :

On connaît les expériences qui consistent à maintenir en vie, en milieu artificiel, des fragments de tissus prélevés sur un organisme animal. Les cellules cultivées dans ces conditions paraissent se comporter normalement au début. Leurs propriétés vitales persistent et les phénomènes organiques les plus délicats, comme ceux de la division cellulaire indirecte, qu'il est absolument impossible de réduire à de pures manifestations physico-chimiques, loin d'être supprimés, deviennent au contraire plus actifs, les tissus, même adultes, entrant alors en prolifération intense. Mais on a constaté, et le fait a été signalé à plusieurs reprises, que les cellules traitées de la sorte subissaient, à la longue, une régression telle qu'on a pu la regarder comme un retour à l'état embryonnaire.

Il nous semble qu'il ne peut y avoir, de ce phénomène remarquable, qu'une seule explication. Les cellules séparées de l'organisme ont été, par le fait, soustraites à l'action du principe de coordination qui avait présidé à leur développement embryogénique et les maintenait dans leurs caractéristiques différentielles ; il est donc naturel qu'elles reviennent à leur structure primitive. Si elles gardent pourtant, dans cet état de régression, les caractères généraux de la vitalité, c'est évidemment que leur séparation d'avec le corps ne les a pas absolument dépouillées de tout principe organique. Elles ne peuvent plus bénéficier de l'influence du principe supérieur auquel il

1. Van Mollé, *loc. cit.*, p. 130-131. — Sur la portée de cette citation, voir *supra*, p. 86, conclusion de la première note.

appartient de régler tous les phénomènes particuliers en vue de résultats d'ensemble : mais il leur reste un principe propre, qui les maintient dans un état de vie *banale*, et suffit à la production des phénomènes cellulaires qui se rapportent à la cellule prise individuellement et non pas comme faisant partie d'un tout.

Cette façon de voir peut-elle s'appliquer à l'organisme humain?... Pourquoi pas?...

La conclusion de l'auteur, après une discussion minutieuse du cas, est la suivante : « Il semble donc qu'on doive admettre, dans toutes les cellules, et à quelque moment que ce soit de leur évolution, la présence de principes *cytodynamiques* [1]. C'est certainement par ces principes et non par l'âme que les cellules initiales vivent avant qu'elles se soient fusionnées et que l'âme ait pris possession de l'élément embryonnaire primordial constitué par leur fusion. Or, aucun fait d'observation ne permet de conclure qu'au moment même de cette prise de possession les cytodynames antérieurement existants disparaissent, et aucune considération d'ordre philosophique n'exige leur disparition » [2].

Assurément, cette théorie donne prise à de nombreuses critiques. Elle n'exclut pas de manière péremptoire toute autre explication, en particulier celle de l'information immédiate ; et bien téméraire serait celui qui la voudrait proposer comme certaine. Mais il ne faudrait pas oublier que tous ces changements, toutes ces réactions qu'impliquent la vie et la mort, sont d'ordre avant tout physique et physiologique, et donc qu'ils relèvent immédiatement des sciences physiques et naturelles, au même titre que la composition chimique des corps ou la circulation du sang. Toute théorie explicative de ces faits, qui se modèlera davantage sur les données de l'expérience et répondra mieux à celles-ci, méritera infailliblement les préférences, et l'on doit se tenir en garde contre toute persistance en philosophie, aussi bien qu'en sciences positives, de tout ce qui pourrait rappeler le souvenir du phlogistique, des esprits animaux ou de la vertu dormitive. Or, la théorie des mutations dites substantielles,

1. Principe d'activité propre à la cellule.

2. *Les conditions anatomiques de la vie*, dans les *Études*, 1914, loc. cit., p. 39-44. Cf. également pour l'exposé de ces expériences : Maumus, *La Cellule*, t. II, p 238 sq. et Gemelli, *L'Enigma della vita*, p. 617-649, 2e édit. 1914, Florence.

dans le vivant, qui prétend partir des données expérimentales et sensibles, est et demeure avant tout une théorie physique ou physiologique. Elle devra donc suivre le sort des théories physiques et physiologiques, et il n'y aura pas à s'étonner qu'elle en subisse les vicissitudes, ni que, de ce point de vue, on soit un jour ou l'autre amené à la reviser. Avouons en toute sincérité que, pour autant qu'elle s'appuie sur l'unicité de forme, elle perd contact avec l'expérience et donne trop l'impression de recourir à une preuve dans le genre de l'horreur du vide.

§ 3. — Le principe : « qui peut le plus peut le moins ».

M. Van Mollé élève contre l'unicité stricte de forme dans le vivant l'objection suivante : « On ne peut admettre que des activités différentes, contradictoires, soient dues à un même principe. Ce serait bien le cas ici, les activités des éléments matériels du vivant étant spécifiquement différentes, et étant toutes inertes, alors que celle du tout est immanente. Il n'est donc pas admissible qu'elles émanent toutes d'un seul et même principe simple qui serait la forme vivante »[1].

A cette difficulté on a coutume de répondre qu'une forme supérieure contient dans sa virtualité toutes les formes qui lui sont inférieures, ou, en d'autres termes, qu'une forme supérieure peut exercer l'activité des formes inférieures : « qui peut le plus peut le moins ». Mais que vaut cet axiome? Le P. Boule s'insurge contre lui, et non sans grande raison :

« Il y aurait beaucoup à dire sur ce principe, et d'abord qu'il est radicalement faux dans sa teneur générale et absolue. Qui peut le plus, en effet, dans un certain ordre d'idées ou de faits, n'est pas nécessairement capable du moins dans un ordre différent ; et dans le même ordre, qui peut le plus et a en soi la puissance du moins, peut être pratiquement dans l'impossibilité d'exécuter ce moins. Précisément, quand on raisonne sur le concret, ce qui est notre cas, la question n'est pas de savoir si l'âme qui, toute seule, peut le plus, peut aussi, toute seule, le moins, mais si ce moins, elle le fait réellement toute seule. A

1. Van Mollé, *loc. cit.*, p. 129.

pousser l'argument, on pourrait prouver que l'âme peut se passer du concours direct du corps pour les fonctions essentiellement organiques, tout aussi bien qu'elle peut se passer des principes cytodynamiques. Puisqu'elle est capable, en effet, de produire, sans ce concours direct, les phénomènes élevés de la pensée et de la volition (le plus), pourquoi serait-elle impuisssante à exécuter dans les mêmes conditions les opérations inférieures de la vitalité (le moins)? »[1].

Pourquoi — serions-nous tenté d'ajouter encore! — pourquoi n'exercerait-elle pas par ses seuls moyens toutes les fonctions physico-chimiques de la nature inorganique? Et si l'on veut aller jusqu'au bout des conséquences logiques, pourquoi une forme *vitale* sensible, par exemple, ne possèderait-elle pas *toutes* les énergies et propriétés de *toutes* les formes vitales végétatives?... Et ainsi du reste. Mais, comme le dit le P. Boule, par manière de conclusion, « heureusement la plus élémentaire des observations est là pour nous garantir contre les ferveurs indiscrètes de la métaphysique ».

1. *Les conditions anatomiques de la vie*, dans les *Études*, loc. cit., p. 44. — A ce principe « qui *peut* le plus peut le moins » se rattache étroitement celui de la contenance *éminente* de *tout* l'inférieur par le supérieur. Ce principe est developpé longuement par le P. De Munnynck dans un article sur *La démonstration métaphysique du libre arbitre* : « Etant donné deux êtres qui possèdent des propriétés irréductibles, nous voyons de part et d'autre des aspects, des modalités, presque des fractions du réel total. L'homme est supérieur au rosier : il contient plus de perfection. Si cette phrase, que personne ne discute, a quelque sens, il faut bien admettre que l'homme contient toute la perfection du rosier et la dépasse. On ne peut même pas dire que l'homme, possède une perfection, l'intelligence, que n'a pas le rosier ; et que celui-ci possède des perfections étrangères à l'homme, mais jugées inférieures à l'intelligence. Tout au plus peut-on de la sorte déplacer la question et la serrer de plus près : pourquoi l'intelligence est-elle supérieure aux propriétés caractéristiques du rosier? L'intelligence ne doit-elle pas avoir toute leur perfection et la dépasser? Or l'intelligence n'est pas un rosier ; elle ne possède pas la forme du rosier, la détermination qui le fait rosier, et elle possède cependant sa perfection à quelque titre. Les déterminations formelles s'opposent et s'excluent : les perfections par leur gradation même s'impliquent » (*Revue néo-scolastique*, 1913, p. 193). Nous ne saurions accepter cette explication. Si l'homme contient plus de perfection que le rosier, il ne s'ensuit nullement à notre sens qu'il doive contenir *toute* la perfection du rosier. Il la contiendrait en effet, s'ils étaient du même ordre et pouvaient être comparés selon toute leur réalité ; étant d'ordres différents, rien n'empêche que selon la perfection absolue d'être l'un doive être dit supérieur à l'autre, alors que sous le rapport de la perfection relative, le second puisse posséder une détermination d'être (*laquelle est elle-même être*) que ne possède pas du tout le premier. C'est ce que concède équivalemment l'auteur en terminant, mais ce qui ne nous semble pas cadrer avec son début. Contre celui-ci nous paraît absolument valoir le raisonnement du P. Boule : pourquoi, s'il en était ainsi, dans l'ordre de la cause formelle comme le veut le P. De Munnynck, l'homme ne pourrait-il produire directement le rosier dans l'ordre de la cause efficiente? Inutile d'ailleurs de remarquer que ce que nous venons de dire ne s'applique en rien à la cause première.

Si, au contraire, ces formes supérieures ne peuvent pas ce que peuvent leurs inférieures, si elles sont déterminées dans leur nature et conditionnées dans leur activité par la matière qui les reçoit, ce ne sera pas et ce ne pourra pas être au simple titre de la distinction numérique, assurée d'après la théorie thomiste de l'individuation par l'extension quantitative, mais ce sera parce qu'elles sont reçues dans une matière déjà déterminée et spécifiée qui, en les recevant, les déterminera à son tour au sens propre et les différenciera qualitativement : le fait de l'hérédité et spécialement l'empreinte que reçoit l'âme humaine de la matière élaborée par les générateurs dans laquelle elle est créée, sont de cette affirmation des preuves trop claires et trop évidentes pour qu'il soit besoin d'y insister davantage. Mais alors si nombre de déterminations et de propriétés du sujet viennent des éléments matériels et inférieurs qui concourent à le former et à le différencier, de quel droit dira-t-on que tout, absolument tout en lui procède de la *seule* forme substantielle qui lui donne l'*esse simpliciter*, c'est-à-dire son être spécifique propre, et le constitue vraiment tel? Si tout, au contraire, ne procède pas en lui de la seule forme spécifique, c'est donc que persévère en lui quelque chose des composants inférieurs, c'est donc que la forme supérieure ne contient pas virtuellement à elle seule toutes les formes inférieures et que le principe mis ici en avant ne peut nous être d'aucune utilité pour résoudre la difficulté soulevée, après tant d'autres, par M. Van Mollé.

Aussi est-il reçu dans l'école thomiste de recourir à une autre solution. Le P. Prosper de Martigné, — capucin, — va nous l'exposer, d'après Goudin, non sans quelque humour : « L'âme n'est pas corporelle, dit Goudin, *ut quod*, mais elle l'est *ut quo*[1] : ce qui veut dire en français : l'âme humaine n'a pas en elle-même l'essence d'un corps, mais elle est assez corporelle pour communiquer un tel être à sa matière[1]. Après cela, insistez tant

1. Voici le texte de Goudin : « accidens corporeum nequit esse a forma spirituali ut præcise spirituali, concedo ; si sit virtualiter et *ut quo* corporea, nego. Porro anima hominis ita spiritualis est ut tamen sit corporea *ut quo* ; est enim vera corporis forma. Unde potest tribuere materiæ gradus etiam corporeos et accidentia ipsis propria » (*Philosophia... Physica*, IV^a^ Pars, Disp. unica, a. 3 — édition de 1860, t. III, p. 366).

que vous voudrez, on trouvera toujours moyen d'émousser toutes vos pointes par cette distinction du *ut quod* et du *ut quo*. Vous prétendez, vous répondra-t-on, qu'un principe formel doit avoir essentiellement du *ut quod* ce qu'il doit communiquer au composé ; nous, nous prétendons qu'il lui suffit de l'avoir *ut quo*. La conclusion de ces divergences est qu'il y aura probablement des philosophes qui tiendront toujours pour le *ut quo*, et d'autres qui tiendront non moins fermement et non moins longtemps pour le *ut quod* »[1].

Après tout, la distinction entre le *ut quod* et le *ut quo* n'est pas si inintelligible que semble l'insinuer le R. P. Prosper. Étant admis que l'âme est le principe unique de la *vie* intellectuelle, sensitive et végétative, — ce qui à notre avis est certain, — cette distinction s'impose et elle revêt un sens parfaitement acceptable. S'il était donc prouvé que l'âme dût être également le principe immédiat de la vie inférieure des cellules et des réalités physico-chimiques qui font partie du vivant, il n'y aurait aucune difficulté à y recourir. Dès lors, nous ne pensons pas que l'objection proposée suffise à écarter *a priori* la théorie de l'information immédiate. Mais la réponse ne l'étant pas davantage et le principe « qui peut le plus peut le moins » n'étant pas vrai universellement, il reste à prouver que *de fait*, l'âme est principe *ut quo* des activités inférieures cytodynamiques et physico-chimiques. C'est à quoi s'applique précisément la théorie suivante.

§ 4. — L'âme principe formel physico-chimique.

On a tenté d'établir l'information immédiate de la matière prime par l'âme raisonnable, ou plutôt l'unicité absolue de forme dans le vivant, à l'aide d'un argument direct fondé sur l'expérience, qui ne suppose rien de la théorie de la matière et de la forme. Cet argument et cette thèse, selon leurs défenseurs, permettront ensuite d'asseoir toute la théorie. L'essai est d'autant plus intéressant qu'il est le seul sérieux, à notre connaissance, qui ait été risqué à partir de la réalité concrète. En voici un résumé aussi fidèle que possible :

1. *La scolastique et les traditions franciscaines*, p. 358-359.

« C'est un fait qu'une modification physico-chimique produite par un agent extérieur dans la partie sentante de notre corps (plus probablement, dans le nerf) y détermine une modification d'ordre végétatif, une réaction vitale dans l'organe vivant, et qu'il y a dans cet organe assimilation d'énergie. Or cette modification d'ordre végétatif, produite par des éléments d'ordre physico-chimique, exige que le principe formel des éléments physico-chimiques du vivant ait quelque chose de substantiellement commun avec le principe formel végétatif du même vivant. Sinon, des éléments physico-chimiques, dont le principe formel serait purement et simplement physico-chimique, produiraient comme cause principale une réaction formellement végétative : ce qui répugne, car il y a un abîme entre l'ordre de la matière brute et l'ordre de la vie, et la matière brute ne peut, comme cause principale, agir sur ce qui appartient à l'ordre de la vie. — D'autre part, nous savons que l'âme raisonnable est l'unique principe de la vie végétative, sensitive et intellectuelle de l'homme, et que cette âme raisonnable est rigoureusement simple. Le principe formel des éléments physico-chimiques du vivant ne pourra donc avoir rien de substantiellement commun avec l'âme principe de la vie végétative..., s'il ne lui est absolument identique, s'il n'est cette âme raisonnable elle-même. — Le principe formel physico-chimique chez l'homme, c'est donc l'âme raisonnable, principe formel immédiat des éléments physico-chimiques de notre corps. Et donc il n'y a dans l'homme qu'un principe formel unique, source de toutes les déterminations, de quelque ordre qu'elles soient ».

Malgré son allure pressante, cette argumentation ne réussit pas à nous convaincre. Une distinction très simple nous paraît suffire à en énerver l'efficacité dans la question présente contre la théorie de la pluralité mitigée des formes, telle que l'entendent certains scolastiques modernes : si cet élément physico-chimique qui est dans le vivant n'est pas réellement informé par l'âme, tout ce qui vient d'être exposé est vrai, et le raisonnement conclut ; mais si cet élément est réellement informé par l'âme, comme le prétendent et le supposent tous les scolastiques en question,

de sorte que ces éléments, soit physico-chimiques, soit même de vie inférieure, servent, au sens le plus rigoureux, de *puissance* et de *matière* à la forme supérieure qui est l'âme, alors, à notre humble avis, ce raisonnement ne prouve plus rien.

Qu'il y ait, en effet, un abîme entre la matière inanimée et l'ordre de la vie, c'est pour nous vérité évidente, et l'on n'insistera jamais assez sur cette irréductibilité des deux ordres. Mais en peut-on déduire que le physico-chimique dans le végétal ne puisse avoir aucun autre principe informateur immédiat que le principe formel du végétal comme tel, ou que l'élément végétatif dans l'homme raisonnable ne puisse avoir d'autre principe informateur immédiat que l'âme spirituelle? C'est ce que l'on n'a pas établi du tout.

L'argumentation exposée plus haut ne trouve pas de difficulté à admettre l'action du physico-chimique extérieur sur le vivant corporel, parce que celui-ci est étendu et formellement physico-chimique au moins *ut quo*. Et c'est fort bien. D'autre part, la réaction physico-chimique dans ce même vivant ne pourra produire, selon cette manière de voir, une réaction végétative et sensitive que si l'élément physico-chimique du vivant est lui-même informé par le principe formel du vivant, que s'il est formellement vivant. Chez l'homme, puisque cette réaction physico-chimique, végétative, sensitive se résout, ou du moins peut se résoudre, finalement en une réaction intellectuelle, il faudra, pour la même raison, que ce qui est physico-chimique dans l'homme soit informé par ce qui, dans l'homme, est principe formel sensitif et intellectuel.

Tout cela, les partisans modernes d'une certaine pluralité l'admettent sans hésitation. Le raisonnement qu'on vient de lire porterait contre eux si, dans un même vivant, ils distinguaient autant d'êtres pleinement constitués que de formes élémentaires subordonnées, ou si, en d'autres termes, à chaque forme subordonnée distincte ils faisaient correspondre un composé distinct pleinement constitué qui *agirait* sur les autres. Or on a vu par tout ce qui précède que ce supposé est purement fictif. Il n'y a pas, selon eux, dans l'homme, des corps chimiques qui seraient distincts et pleinement constitués *actu*, ayant à titre individuel

l'*esse simpliciter;* il n'y a pas un ou plusieurs végétaux, un animal et un esprit, mais il y a un être essentiellement et substantiellement *un*, dans lequel les éléments chimiques et peut-être aussi des cellules gardant un principe de vie propre encore que subordonnée, sont pénétrés jusqu'à l'intime et élevés au degré de la vie humaine par l'influence informative de l'âme spirituelle, forme unique de l'homme comme tel. Dès lors il n'y a pas, entre les divers degrés de vie que comprend le composé humain, d'action et de réaction proprement dite comme entre supérieur et inférieur réellement distincts. Il n'y a que des opérations immanentes d'un seul vivant qui est *per se unum*. Les scolastiques qui tiennent pour une certaine pluralité de formes dans le vivant sont plus éloignés que quiconque de *juxtaposer* dans ce même vivant le physico-chimique, le végétatif et le spirituel à la manière d'un Descartes; l'information médiate des éléments physico-chimiques par l'âme implique à leurs yeux une information véritable qui pénètre le tout et exclut par le fait même toute causalité efficiente proprement dite des éléments inférieurs sur les supérieurs.

Ces points étant accordés, s'ensuivra-t-il que l'information de tous ces éléments par l'âme devra être une information *immédiate* de l'élément potentiel dernier du sujet, ou plus exactement, qu'il ne saurait y avoir dans le vivant qu'un seul et unique principe informateur? Ceci est une tout autre question, pour la solution de laquelle on attend un nouvel argument. On nous dit et l'on suppose que, d'une part, l'âme spirituelle de l'homme étant, — peu ou prou, il n'importe, — d'une manière certaine principe formel de la vie végétative et sensitive de l'homme et, d'autre part, cette âme spirituelle étant unique et simple, elle doit, si peu qu'elle informe, informer tout, et cela *exclusivement* et *immédiatement*. Mais cela est précisément ce qu'il faut prouver et ce qui est en question! Cela, c'est l'affirmation de la thèse opposée à celle que l'on attaque : or une affirmation ne tient pas lieu d'argument.

On ajoute, il est vrai, pour la justifier : « les éléments, d'après l'opinion adverse, ne subissent une action de l'extérieur qu'*en tant qu'*ils sont physico-chimiques, mais de telle sorte que le

principe vital ne soit nullement atteint par l'agent externe. Il faut bien dès lors, pour expliquer la réaction vitale qui se produit, faire intervenir une action déterminative efficiente du principe vital par les éléments inférieurs : ce qui répugne ». — Mais l'antécédent de cet enthymème est simplement faux, comme nous l'avons expliqué plus haut : il ignore la question, *ignoratio elenchi*. Le couteau qui coupe une branche n'y produit pas, en cause principale, la modification immanente par laquelle ce végétal réagit ; mais il a déterminé cette réaction vitale à se produire. Pour expliquer cela, les pluriformistes modernes n'ont nul besoin de recourir à l'action efficiente des éléments physico-chimiques du vivant sur le principe vital du même vivant. La forme supérieure végétative, puisque réellement elle *informe* des éléments étendus physico-chimiques, sera alors atteinte par le couteau en raison de la matière seconde, *ratione materiæ secundæ*, avec laquelle elle compose *ut quo*, ou mieux en raison du composé total, mais vraiment *un* dont elle est une partie. Où voit-on là une répugnance intrinsèque ?

Évidemment, cette explication n'est pas du tout certaine, elle est une simple hypothèse ; mais on ne l'écartera pas en lui prêtant ce qu'elle ne dit pas ou en se contentant d'affirmer sans plus sa contradictoire.

§ 5. — Appendice sur la causalité.

De la discussion qui précède, il appert que, prêter aux défenseurs de l'opinion albertine un morcelage de composés physico-chimique, végétatif... est une pure fiction. Mais, à supposer même qu'il en fût ainsi, les arguments que l'on met en avant seraient-ils de tous points décisifs ? On n'explique pas comment le matériel pourrait agir directement sur un esprit pur indépendant de toute matière (nature angélique ou âme séparée), si l'on ne suppose aucun contact possible non pas quantitatif, c'est clair, mais au moins dynamique ou virtuel, entre ces êtres de nature essentiellement différente. Or, en fait, n'y en a-t-il pas ? La réponse à cette question est si peu évidente que les théologiens se divisent à ce propos depuis des siècles lorsqu'ils ont à expliquer

la causalité du feu de l'enfer sur les démons, et de même les philosophes de l'École lorsqu'ils parlent de la causalité du phantasme dans l'acte de connaissance intellectuelle, ou qu'ils traitent encore de plusieurs autres problèmes. Bien robuste et bien simpliste nous apparaîtrait la confiance de ceux qui prendraient pour un axiome infaillible que la matière ne peut en rien, *etiam de potentia Dei absoluta*, agir sur l'esprit! — D'autre part, qu'un effet ne doive pas dépasser en perfection sa cause *totale*, rien de plus vrai. Mais une fois trouvé pour la cause efficiente extrinsèque un point d'insertion soit quantitatif, soit dynamique dans le patient sur lequel elle agit, il n'y a plus aucune difficulté à admettre la production d'un effet qui soit supérieur en perfection à cette même cause efficiente — instrumentale ou principale, il n'importe. *Quicquid recipitur ad modum recipientis recipitur* ; l'action, *terminative sumpta*, — pour employer encore le vocabulaire scolastique, — est l'acte commun de l'agent et du patient, et non pas l'acte du seul agent ; en fait, cet acte participera surtout de la nature du sujet d'où est « éduite » la forme nouvelle, l'effet nouveau. Dès lors rien n'empêche, — et même il le faut absolument, — qu'un effet de nature supérieure au seul agent (cause efficiente) puisse être produit dans un patient par un agent qui lui est inférieur en perfection.

L'explication qui précède — est-il besoin de le faire remarquer? — ne porte en aucune façon atteinte à la théorie commune dans l'École sur la causalité. Cette théorie, telle qu'elle nous vient d'Aristote et de saint Thomas, tient que l'effet, ou action dans le patient, peut être, et généralement est suivi chez celui-ci d'une réaction qui, elle, sera proportionnée à la nature du dit patient devenu alors à son tour cause et agent, mais qui se distingue de l'action en tant qu'elle vient de l'agent ; d'où cette conclusion, d'apparence opposée à la nôtre, que l'action reçue, *en tant que* procédant de l'agent extérieur au patient, ne peut dépasser la perfection de cet agent. Nous ne contredisons nullement à cette analyse qui, du point de vue de l'intelligibilité pure et des *concepts*, établit une distinction très fondée entre l'action et la réaction. Mais, du point de vue *réel* et concret auquel nous nous sommes placés plus haut, et qui ne comporte pas le mor-

celage *réel* de l'effet en deux entités distinctes : action et réaction, il nous a paru plus expédient de n'envisager l'effet que dans son unité concrète. L'aiguille qui me perce la main provoque, amène, suscite, chez moi vivant, avec la détérioration de mon tissu, une réaction sinon toujours consciente et douloureuse, à tout le moins *vitale* : c'est cette réaction que j'appelle l'effet de la piqûre. Libre à un logicien de considérer la détérioration purement *matérielle* et physique de ma chair comme le seul effet produit par l'aiguille d'acier, à l'exclusion de cette réaction vitale qui me serait seule attribuable en tant que vivant. Il n'empêche que cette détérioration n'a pas été simplement *physique*, mais qu'elle a été celle d'une chair vivante et que c'est précisément à ce titre que la réaction vitale a eu lieu chez moi. Celle-ci a donc bien été produite à la fois par l'agent extrinsèque inorganique et par le patient qui est un vivant, — et si vous ajoutez : « par le patient en tant qu'agent », cela ne changera rien à l'affaire : l'effet ne sera pas supérieur à la cause efficiente *totale*, comme nous disions plus haut, mais il sera supérieur à la nature de l'agent extérieur au sujet en qui est produit l'effet total dernier. C. Q. F. D. Nous ne voyons pas d'autre moyen raisonnable d'expliquer l'*eductio formæ e potentia materiæ* en quoi consiste surtout l'action. En dehors de là, il faut recourir à quelque *deus ex machina* ou à d'autres hypothèses qui ne sont que de purs aveux d'impuissance.

Quant au principe *Quicquid recipitur ad modum recipientis recipitur*, que nous avons invoqué à l'appui de cette explication, on nous a objecté « que *modus* veut dire proprement « mesure », et que le sens de la formule est avant tout : « ce qui est reçu l'est à la *mesure* du patient, un vase d'un litre ne peut recevoir un litre et demi ». Nous ne nions pas que le principe en question ait ce sens grossièrement quantitatif, mais nous n'admettons pas du tout que tel soit son sens exclusif, ni même principal. Témoin l'usage qu'en fait saint Thomas dans la connaissance, en tant d'endroits, par exemple dans la *Somme théol.*, I^a P., q. 84, a. 1 c. et ad 1.

CONCLUSION DE LA PREMIÈRE PARTIE

De cette enquête conclurons-nous que la théorie du mixte, de l'unicité de forme dans le vivant, et par suite la théorie des mutations substantielles, ne jouissent d'aucune probabilité sérieuse ? Assurément non : ni nous ne le croyons, ni notre intention n'a été de l'établir. Mais des témoignages empruntés pour la plupart à des philosophes qui sont en même temps des savants, et que nous nous sommes contentés presque toujours de laisser parler, ressort ce fait, incontestable nous semble-t-il : dans l'état actuel des sciences, ni la réalité du mixte au sens des anciens, ni l'unité stricte de forme substantielle dans le vivant n'excluent toute information par une forme supérieure d'éléments déjà déterminés qui lui serviraient de *matière;* par suite, les mutations substantielles au sens scolastique ne sont pas des données immédiates, non plus que des conclusions *certaines*, sur lesquelles on pourrait faire reposer une théorie *certaine* de la matière et de la forme. Si l'on ne prétend pas donner à cette théorie de la matière et de la forme d'autre portée que celle d'une simple hypothèse, commode sans doute, mais qu'une autre plus commode pourra remplacer demain ; en d'autres termes, si l'on ne veut pas lui reconnaître de valeur proprement *métaphysique*, on pourra se contenter d'une telle base. Mais alors, quel crédit et quelle confiance devra-t-on accorder à l'une des théories fondamentales et essentielles du péripatétisme ? et, par voie de conséquence, à ce péripatétisme lui-même ?

C'est précisément pour dégager cette théorie fondamentale d'éléments contingents, dont la valeur n'est sans doute pas encore périmée, mais qui peuvent demain être prouvés décidément caducs au même titre que l'horreur du vide, le lieu intrinsèque des corps ou l'incorruptibilité des corps célestes, — c'est pour cela que nous avons entrepris cette étude critique. En présence de tant de points d'interrogation, de tant de motifs de suspi-

cion, jetés sur des faits que nos ancêtres tenaient pour évidents, nous ne pouvons que reprendre à notre compte la conclusion du P. Geny que nous avons citée plus haut : il convient plus que jamais d'insister sur les arguments métaphysiques et de transporter autant que possible la théorie dans le plan métaphysique.

La seconde partie de cette étude va donc aborder ces arguments et soumettre au lecteur la critique de deux d'entre eux, en attendant que, dans la troisième partie, nous exposions celui qui nous semble le plus apte à fonder une théorie générale *métaphysique* des corps.

DEUXIÈME PARTIE

ARGUMENTS TIRÉS DE LA THÉORIE DE L'ACTE ET DE LA PUISSANCE

CHAPITRE PREMIER

LES DIVERS ARGUMENTS MÉTAPHYSIQUES

§ 1. — Énoncé.

Après avoir écarté comme peu décisives les preuves d'ordre immédiatement physique sur lesquelles on cherche trop souvent à faire reposer la théorie de la matière et de la forme, la suite naturelle de cette étude nous invite à examiner les arguments que la métaphysique prétend ici nous fournir. Ces arguments se ramènent à trois. Les deux premiers rattachent la matière et la forme à la doctrine générale de l'acte et de la puissance que l'on suppose fondée par ailleurs : l'un fait de la théorie une conclusion immédiate de ce principe général que la perfection d'un acte ne peut être limitée que par une puissance corrélative ; l'autre se déduit en dernier ressort du même principe, mais indirectement en passant par la théorie de l'individuation. Le troisième argument ne fait pas appel à la distinction d'acte et de puissance, mais se tire immédiatement de la nature de l'être étendu et de ses diverses propriétés.

L'étude critique des deux premiers arguments fera l'objet de cette seconde partie. L'exposé et la discussion du dernier nous occuperont dans la troisième partie du présent ouvrage.

§ 2. — Les preuves tirées de l'Acte et de la Puissance.

Le P. Geny, dans le mémoire (que nous avons déjà mis largement à contribution), résume de manière très claire les deux preuves métaphysiques de l'hylémorphisme empruntées par certains péripatéticiens modernes à la théorie de l'acte et de la puissance. Pour situer la discussion qui va suivre, nous ne saurions mieux faire que de traduire ce lumineux exposé.

Le R. Père commence par rappeler très opportunément, que les scolastiques du moyen âge, se trouvant empêchés de par les théories physiques en cours à leur époque d'appliquer l'argument des mutations substantielles aux corps célestes [1], avaient dû faire appel à d'autres moyens termes pour montrer, contre Aristote et beaucoup de ses disciples, que ces mêmes corps célestes étaient, eux aussi, composés de matière et de forme. Cela fait, le distingué professeur réduit à ces quelques chefs la pensée de saint Thomas : « Dans ces corps célestes aucune mutation substantielle n'était possible : resterait-il alors absolument nécessaire de les considérer comme composés de matière et de forme ? Oui, répond saint Thomas, parce qu'autrement les corps célestes appartiendraient au monde des purs intelligibles. Ici, nous avons une heureuse application d'une théorie générale chère au Docteur angélique : toute limitation apportée à la perfection d'un acte provient ou d'une puissance réceptive qui limite cet acte en le recevant, ou de ce que cet acte est lui-même puissance par rapport à un acte d'ordre supérieur. L'acte pur, l'être subsistant, ne comporte aucune limite; il est rigoureusement infini. Une essence qui reçoit l'être et qui, par conséquent, est puissance vis-à-vis de lui, manque de cette perfection, — mais de celle-là seulement, — qui est exclue de la potentialité. Il ne peut lui manquer ni l'intellectualité, ni l'intelligibilité actuelle, à moins que l'acte de l'essence (la forme) ne soit lui-même reçu dans un sujet (la matière) qui empêche ou au moins limite cette mutuelle pénétration des formes qui est condition fondamentale de la connaissance ».

1. Avec Aristote, ils tenaient que les corps célestes étaient incorruptibles : ce que ne semblent avoir admis ni Platon (cf. *Timée*, 41 a.), ni saint Augustin (cf. *Sum. th.*, Ia P., q. 66, a. 2).

Le second argument en faveur de l'hylémorphisme, poursuit le même auteur, est « tiré de la multiplication simplement numérique des êtres dans la même espèce, qui est un fait évident dans le monde corporel. La multiplication implique une distinction et par conséquent une restriction, c'est-à-dire une limite. Or, comme nous avons dit plus haut, la limite présuppose toujours une puissance. Par conséquent, un acte qui subsiste parfaitement dans son ordre n'est pas multipliable. Si en effet la multiplication a lieu, cela signifie que l'acte de l'essence est reçu dans un sujet, que par suite l'essence est constituée par une forme reçue dans une matière »[1].

§ 3. — Objection préjudicielle.

Le lecteur qui se rappelle ce que nous avons écrit sur les rapports de l'hylémorphisme avec la théorie de l'acte et de la puissance n'aura pas manqué, dans son for intérieur, en lisant cette page, de faire à cette manière d'argumenter une objection préjudicielle. Si la théorie de l'acte et de la puissance trouve son point d'appui fondamental dans la théorie de la matière et de la forme et n'est qu'une application de celle-ci, comment pourrait-on sans pétition de principe fonder la matière et la forme sur la théorie de l'acte et de la puissance ? Une fois cette dernière constituée, il sera loisible de recourir à la méthode régressive et de montrer comment la matière et la forme s'accordent avec la synthèse dont l'acte et la puissance sont la clé de voûte. Mais tant qu'on n'aura pas prouvé par une autre voie, comme un fait qui s'impose, la matière et la forme, on sera bloqué dans un cercle.

Ainsi avons-nous dit ailleurs[2] qu'il fallait procéder par exemple avec l'argument métaphysique traditionnel en faveur de la liberté. La liberté étant établie comme un fait à l'aide de données psychologiques fermes, on l'expliquera métaphysiquement en la faisant passer par le moule de cette preuve *a priori;* mais celle-ci ne devra pas prétendre établir que la liberté *est*, elle y est impuissante. Ainsi encore en sera-t-il de l'argument proposé par

1. *Gregorianum*, 1920, p. 103-104.
2. *Revue de philosophie*, 1920, p. 85-86.

saint Thomas pour prouver la composition de matière et de form
dans les corps célestes. Cette composition dans les corps étendu
ordinaires étant supposée acquise d'ailleurs et ayant servi
fonder la théorie générale de l'acte et de la puissance, rien d
plus rationnel que d'y rattacher le cas particulier des corp
célestes dont la nature, telle que les Anciens pouvaient la con
naître, ne leur fournissait pas le même élément direct d'argu
mentation. A la prendre de ce point de vue, la preuve de sain
Thomas tirée de l'intellectualité des substances non matérielles
tout de même que celle tirée de l'immultipliabilité [1] des forme
spirituelles, nous paraît très intéressante et pouvoir être retenu
dans la mesure précise où l'on admet le principe de la limitatio
de l'acte par la puissance. Au contraire, à la prendre d'emblée
sans que l'on ait au préalable établi la théorie de la matière et de l
forme, nous ne voyons pas qu'elle soit décisive, ni même qu'ell
prouve quoi que ce soit comme nous le montrerons plus loin

A cette manière de voir, les défenseurs des deux argument
métaphysiques que nous a exposés le P. Geny, opposent deu
réponses qu'il va nous falloir étudier quelque peu. Les uns a
firment sans hésiter la valeur métaphysique absolue et premièr
(indépendante par conséquent de la composition hylémorphiqu
des corps) des principes systématiques qui fondent la théorie d
l'acte et de la puissance, et donc les arguments en question. Le
autres, plus réservés, se contentent de constater leur valeu
« économique » ; mais, en dépit de ce seul titre tout pragma
tique, ils affectent de s'y cramponner aussi énergiquement qu
les premiers. Pour apprécier équitablement cette double attitude
nous ne voyons pas d'autre marche à suivre que d'examiner e
détail la valeur des présupposés métaphysiques des deux argu
ments que l'on met ici en avant : la conclusion devra en découle
d'elle-même.

1. Ce mot ne se trouve pas dans les dictionnaires, non plus que son oppo
« multipliabilité ». Cela ne nous empêchera pas, dans ce qui va suivre, de recour
fréquemment à ces deux termes, d'usage commode et de sens clair, qui nous évit
ront des périphrases insupportables et obscurcissantes. Si l'adjectif « multipliable
n'existait pas, nous aurions écrit « multiplicabilité », pour nous conformer a
règles suivies dans la formation des mots techniques ; mais étant donné ce préc
dent, la forme que nous avons adoptée s'imposait.

CHAPITRE II

LA LIMITATION DE L'ACTE PAR LA PUISSANCE

ARTICLE PREMIER

DIFFÉRENTES ACCEPTIONS DU PRINCIPE

§ 1. — Exposé.

Le principe fondamental sur lequel on veut faire reposer la théorie de la matière et de la forme, et qui résume toute celle de l'acte et de la puissance, est le suivant : « la perfection d'un acte ne trouve raison de sa limite que dans une puissance corrélative, réellement distincte de lui, puissance qui le reçoit ou à laquelle il est ordonné ». Sous une forme plus brève, on dira : *actus non limitatur nisi per potentiam subjectivam realiter ab eo distinctam*, ou simplement : *actus limitatur per potentiam*. Ce principe est-il universel, est-il métaphysiquement certain, et s'impose-t-il *a priori?*

Si l'on s'en tient à la toute dernière formule : *actus limitatur per potentiam*, nous sommes tout prêt à reconnaître qu'elle énonce un axiome métaphysique, absolument nécessaire, évident par lui-même. La puissance étant définie « principe de limitation, de restriction », le sens de cette proposition éclate aux yeux, et revient à ceci : « une perfection positive par le fait qu'elle est donnée, ne se contredit pas », ou, si l'on préfère, « ne peut être conçue comme restreinte et limitée dans son ordre par le seul fait qu'elle est ». L'être est, et ce n'est pas dans le fait

qu'il est ce qu'il est que l'on doit chercher la raison suffisante qu'il ne soit pas simplement ce qu'il est. Autrement, il faudrait dire que la raison positive pour laquelle une perfection donnée n'est pas simplement cette perfection donnée, c'est précisément qu'elle est cette perfection donnée : ce qui est absurde. La réduction aux principes d'identité et de raison suffisante est ici immédiate ; et l'axiome ainsi entendu est ce que les Anciens appelaient une proposition *per se nota*.

Mais le principe dit-il plus que cette sorte de vérité de La Palice? Et peut-on considérer non plus la troisième des formules proposées, mais la seconde : *actus non limitatur nisi per potentiam subjectivam realiter ab eo distinctam*, comme immédiatement évidente, elle aussi, dans sa généralité ou du moins comme certaine? Ici les avis divergent comme l'a jadis magistralement exposé le P. Geny dans un article de la *Revue de Philosophie* sur *le Problème métaphysique de la limitation de l'acte*[1]. Les tenants de l'école dite thomiste, — d'ailleurs avec des nuances très marquées, — répondent à ces questions affirmativement ; les tenants de l'école dite suarézienne et de l'école scotiste ne reconnaissent à cette formule ni la valeur d'un axiome, ni le bénéfice de la certitude — et c'est l'un des points essentiels qui divisent les différentes écoles scolastiques à l'intérieur de l'*École*.

Sans nous autoriser d'un système plutôt que d'un autre, et soucieux d'atteindre la vérité en elle-même, d'où qu'elle vienne, nous pensons avec le P. Monaco, dans son cours de *Métaphysique générale* et dans un article excellent sur la *Métaphysique de Suarez*[2], que cette seconde formule du principe, ainsi complétée, est sérieusement probable; mais nous pensons aussi qu'elle ne s'impose pas, qu'en tout cas, elle ne saurait avoir une valeur universelle et qu'elle doit être nécessairement « distinguée ». Nous ne voulons pas traiter la question à fond, mais que l'on veuille bien nous permettre d'exposer ici brièvement les raisons de ce jugement complexe.

1. *Revue de philosophie*, mars-avril 1919, p. 129-156.

2. *Prælectiones metaphysicæ generalis*, p. 151 sq. ; *La Metafisica di Suarez*, dans la *Rivista di filosofia neoscolastica*, 1918, p. 37-65, surtout à partir de la page 54.

§ 2. — Usage et valeur du principe.

Encore que saint Thomas n'ait jamais proposé le principe de la limitation de l'acte par la puissance sous la forme rigide et universelle que nous avons reproduite, — encore qu'il y admette des exceptions certaines, comme nous le verrons, et donc qu'il ne lui reconnaisse pas la valeur d'un axiome proprement dit, — il faut cependant concéder que le mouvement le plus habituel de sa pensée[1] le porte vers cette manière de concevoir. De plus, ce principe est sans conteste possible d'un usage courant dans l'école dite thomiste. « Or, chose étrange! — reconnaît le P. Geny, défenseur résolu du principe, — de cette thèse fondamentale, il est assez malaisé de trouver des démonstrations, même chez les auteurs thomistes qui s'en servent le plus volontiers. Remer en donne une, mais fort brève, et, n'apportant pas d'objections, ne fournit pas les réponses. Le P. Mattiussi, dans son ouvrage sur les 24 thèses, y consacre tout un chapitre et traite la question de la manière forte et concise qu'on lui connaît, mais il suggère plutôt qu'il ne développe, et laisse son lecteur sur la faim d'explications plus abondantes »[2].

Aussi le P. Geny a-t-il justement cru opportun de combler cette lacune. Mais avec quelle prudence il l'a fait, avec quelle loyauté modeste il a eu soin de nous avertir au préalable qu'il n'avait pas sur ce point la certitude! « Certains esprits plus pénétrants, plus intuitifs, moins asservis à l'imagination, moins prisonniers de conceptions provisoires ou d'un premier enseignement reçu, arrivent peut-être à voir, et redescendent de la montagne avec une conviction que n'ébranle pas la difficulté de trouver des expressions pour convaincre les autres... Nous avouons humblement n'être pas dans ce cas et n'avoir comme motif, comme mesure aussi de notre adhésion, en outre de la haute autorité de saint Thomas et de l'insistance que met l'Église à recom-

1. Nous disons à dessein « le mouvement le plus habituel » et non pas : « le mouvement constant, ni l'inspiration foncière de sa pensée ». Nous sommes en effet persuadé, — quoi qu'on dise, — que sur ce point, comme sur beaucoup d'autres spécifiquement systématiques, la pensée du saint Docteur n'était pas définitivement arrêtée, ni en tout cas exclusive.

2. *Revue de philosophie*, 1919, p. 131.

mander sa doctrine, que des arguments, sérieux assurément, mais ne rendant pas le doute impossible. Nous sommes satisfait des réponses données aux objections des adversaires, mais nous comprenons qu'ils ne désarment pas ; nous admirons la forte cohérence, l'élégante simplicité de la synthèse thomiste, mais nous savons que la beauté ou la solidité d'un système n'est pas une garantie certaine de sa vérité »[1].

Il faut admirer la modération du R. Père et la haute probité scientifique, si rare de nos jours en pareille matière, qui lui fait ne pas tirer de ses prémisses des conclusions qui n'y sont pas contenues. Mais un esprit critique et exigeant, qui serait averti de toutes les difficultés du sujet, se contentera-t-il du critère qui nous est ici proposé? Nous avons peine à le croire.

§ 3. — L'argument d'autorité.

Inutile d'insister sur l'argument d'autorité. Celui-ci ne saurait être mis en avant comme preuve de fond dans une question purement philosophique et dans une recherche qui veut et doit traiter cette question pour elle-même. Le P. Geny est le premier à en convenir et il a su, avec un tact remarquable, ramener l'autorité de saint Thomas en l'espèce à ses justes proportions. Que cette thèse soit la doctrine de saint Thomas, nous dit-il, « cela ne lui confère pas pour autant la certitude; il faudrait même démontrer que saint Thomas la tenait pour certaine. Il s'en sert très souvent, il est vrai ;... pour en conclure qu'il la jugeait hors de conteste, il faudrait oublier la différence qui existe et doit exister entre une apologétique où l'on se propose de donner une base à la foi ou à la morale, où l'on s'interdit par conséquent le recours à des arguments contestables, et une systématisation, soit philosophique, soit théologique, où l'on cherche à faire découler les thèses particulières certaines d'un petit nombre de principes ayant au moins valeur d'hypothèses »[2].

1. *Ibid.*, p. 134. — Nous ne saurions trop recommander la lecture de cet article aux esprits qui sont un peu au fait des problèmes scolastiques et qui désirent connaître les raisons dernières des théories : ils y trouveront vraiment tout ce qui leur est nécessaire pour juger l'axiome avec impartialité, aussi bien, s'ils savent lire, le « contre » que le « pour ».

2. *Revue de philosophie*, 1919, p. 134. — Le R. Père au même endroit écrit que

Rien de plus juste. Mais alors nous posons cette question : si l'on ne devait reconnaître au principe « *actus non limitatur nisi per potentiam realiter ab eo distinctam* » qu'une simple valeur d'hypothèse, ne faudrait-il pas avouer que la grande synthèse construite avec lui ne devrait plus réclamer pour elle tant de privilèges exclusifs?... Nous verrons d'ailleurs que saint Thomas a formellement admis une exception au moins à ce principe, ce qui suffit à lui enlever ce caractère absolu que d'aucuns lui voudraient octroyer, et donc son importance capitale.

§ 4. — Sens précis de la limitation de l'acte.

Mais avant de l'entendre justifier, quelques-uns voudraient bien savoir ce qu'il signifie, et nous devons reconnaître que l'on ne se met pas souvent en peine dans aucune école de préciser cette signification. On ne trouve guère pour le faire comprendre qu'une comparaison fort épaisse donnée çà et là par des philosophes aux abois, celle du liquide reçu dans un vase et contenu par lui! Mais ici les thomistes authentiques se récrient et avec combien de raison! Il est en effet difficile de faire appel à une analogie qui donne une idée plus fausse de la composition d'acte et de puissance, de matière et de forme.

saint Thomas fait de ce principe « la clé de voûte de sa théologie naturelle » et dans *Gregorianum*, juillet 1921, p. 405, opposant « la déduction des attributs métaphysiques dans le *De Deo* de la Somme théologique et dans la Théodicée du *Cours de philosophie* » du P. Lahr, refondu par le P. Picard, il écrit : « là-bas les arguments de premier plan sont tous empruntés à l'absence en Dieu de distinction réelle entre l'essence et l'existence, ici les preuves sont autres ». Nous ne pouvons admettre pour notre compte cette interprétation de la preuve donnée par saint Thomas de l'infinité en perfection de Dieu et des attributs divins qui en découlent. S'il était vrai que, dans le *De Deo* de la Somme théologique les arguments de premier plan fussent tous empruntés à l'absence en Dieu de distinction réelle entre l'essence et l'existence, il faudrait en conclure que les meilleurs arguments de saint Thomas ne démontrent pas les attributs métaphysiques, puisqu'en effet la thèse de la distinction réelle ne dépasse pas la probabilité et qu'une démonstration doit partir du certain et non du probable. Mais il n'en est pas ainsi. Que saint Thomas ait admis ou non la distinction réelle chez l'être contingent, son argumentation, dans le cas qui nous occupe, ne tire pas sa valeur de l'absence en Dieu de distinction *réelle* d'essence et d'*esse*, mais de l'absence en lui de *toute* distinction objectivement *fondée* entre l'essence et l'*esse*, — ce qui est entièrement différent. Aussi bien les plus célèbres d'entre les anciens thomistes reconnaissent que la preuve de l'infinité vaut dans l'hypothèse de la distinction réelle d'essence et d'*esse* chez la créature aussi bien que dans celle de la distinction virtuelle : Jean de S. Thomas, *In I^m Partem*, Disp. V, a. 1, n. 7 (édit. Vivès, t. I, p. 696, col. 2) et Cajetan, *in Opusc. de Ente et Essentia*, c. VI, pour ne citer que ceux-là, le disent nettement. Il n'est que de lire saint Thomas sans préoccupation systématique pour constater à l'évidence que le saint Docteur n'est pas d'une autre opinion.

Nous avons à expliquer ce qu'est l'*ens ut* QUO et l'on nous apporte à l'appui l'*ens ut* QUOD ; au lieu d'un principe d'être réel, mais incomplet, ordonné essentiellement à un autre auquel il doit s'unir pour constituer avec lui un être complet, on nous allègue un être, des êtres physiques complets dont l'union ne nous donnera jamais qu'un agrégat accidentel. Nous sommes dans le plan métaphysique, et l'on nous transporte dans un plan empirique et quantitatif, qui lui est précisément opposé en tout...

On n'est pas plus malheureux dans le choix de ses exemples ! Et s'il est vrai que certains thomistes peu dégrossis et peu affinés soit anciens, soit modernes, ont, dans leurs publications ou leur enseignement, donné prise à une interprétation de la théorie dans ce sens, il faut hautement proclamer que les scolastiques héritiers de la tradition péripatéticienne authentique n'ont rien de commun avec ce mode de pensée. Mais alors aussi il faut loyalement reconnaître que les réfutations qui s'en prennent à une telle manière de voir manquent leur but et que, par exemple, certaines objections qu'oppose Suarez à la thèse thomiste de la distinction réelle d'essence et d'existence, si elles atteignent en effet beaucoup de ses adversaires contemporains, n'entament pas plusieurs d'entre eux, et ne s'appliquent plus qu'à un petit nombre de modernes ; les positions ont changé ou ont été rectifiées, les arguments ne portent plus.

D'autre part, s'il est exact que la comparaison du liquide et du vase est complètement inadéquate, il ne faudrait pas pour autant lui substituer une explication, qui ramènerait la puissance à une pure *limite*, à une pure négation, ainsi que le font maintenant d'autres thomistes ou néothomistes (car, notons-le en passant, l'unité réelle des conceptions métaphysiques n'existe pas plus, elle existe même peut-être moins à l'intérieur de l'école dite thomiste qu'à l'intérieur des autres écoles, et bien naïfs ceux qui se laisseraient prendre à l'unité nominale et verbale d'une même étiquette !). En concevant ainsi la puissance, on fausserait d'une manière radicale la vraie pensée péripatéticienne et scolastique, qui l'a toujours considérée comme une réalité positive ; celle-ci implique, dans son ordre par rapport à l'acte, une capacité, une ordination, une appétence qui marque

un sujet incomplet de soi, c'est-à-dire dans ce sujet un vide, un manque, mais un vide qui n'est pas de lui-même un pur néant, le néant de tout, un simple zéro. Même lorsqu'il s'agit de la pure puissance qu'est la matière prime au sens thomiste strict, on n'a pas affaire à une privation totalement indéterminée. L'indétermination de la matière prime n'est pas, en effet, l'indétermination de n'importe quel acte, dans toutes les lignes de l'acte, puisqu'aussi bien, comme telle (au moins naturellement) elle exclut toute actuation provenant d'une forme angélique pure; elle est l'indétermination d'une puissance subjective par rapport aux actes appartenant à la seule ligne corporelle. — Au vrai, aucun exemple pris dans l'ordre sensible ne peut donner une idée exacte de cette composition : tous concluraient à une composition d'ordre physique entre êtres complets; or, la composition d'acte et de puissance est une composition parfaitement réelle, et qui donne un être physique, mais qui est elle-même métaphysique. Nous reviendrons sur tout ceci dans notre troisième partie.

Les arguments positifs destinés à justifier le principe sont au nombre de deux : l'un procède par analogie, l'autre *a priori* Nous les étudierons successivement.

ARTICLE II

L'ARGUMENT D'ANALOGIE

§ 1. — Exposé.

Ce premier argument suppose la distinction des deux ordres de l'essence et de l'être (existence), et procède *ex analogia*.

Dans l'ordre de l'essence, nous constatons que la forme substantielle de l'être corporel se trouve en fait limitée et multipliée par sa réception dans un sujet potentiel qui est la matière première. De même, les formes accidentelles, qualités sensibles, facultés de l'âme, se trouvent en fait limitées par la substance-sujet qu'elles déterminent et dont elles sont un complément.

Enfin, il en sera de même pour l'acte entitatif de l'existence (*esse*) qui présente une certaine ressemblance avec ces perfections (*est forma formarum*) : il est « pur acte, acte suprême auquel aucune détermination ultérieure ne peut plus s'ajouter, qui ne sera donc limité qu'à la condition d'être reçu dans une essence, à la mesure de cette essence ». Arrivé à ce point, il n'y a plus qu'à généraliser et à faire l'application à toute réalité, à toute perfection[1].

Cette marche, au témoignage du P. Geny et du P. Monaco[2], est bien celle que suit saint Thomas. Mais, tandis que le P. Monaco ne lui reconnaît qu'une valeur relative et n'estime pas que l'argument fondé sur une simple analogie dépasse les limites de la probabilité, le P. Geny croit pouvoir aller plus loin : « Y a-t-il là simple raisonnement par analogie? la parité des cas est-elle seulement supposée? Ce serait, à notre avis, une grave erreur de le croire. Il y a bien plutôt application du procédé en usage, quand il s'agit des principes métaphysiques : on ne peut qu'en présenter clairement les termes, dans un cas particulier d'abord, puis, précisés, purifiés de tout élément étranger, et inviter l'esprit à *voir* la relation qui les unit : c'est plutôt affaire d'intuition que de démonstration »[3].

1. *Revue de philosophie*, 1919, p. 135-138.

2. *Prælectiones metaphysicæ generalis*, p. 154 : « Volve et revolve omnia opera sancti Doctoris et nullum aliud argumentum invenies nisi... purum argumentum analogiæ ». M. Balthazar, dans la *Revue néo-scolastique* de février 1923, p. 102, s'est insurgé là-contre : « Saint Thomas a lui-même prévu l'objection à laquelle pourtant on dit qu'il ne pensa pas sérieusement. Il y a répondu dans un sens *nettement métaphysique...* » Et à l'appui, l'auteur cite *De anima*, a. 6, ad 2 : « ipsum esse actus ultimus qui participabilis est ab omnibus, ipsum autem nihil participat : unde si sit aliquid quod sit ipsum esse subsistens, sicut de Deo dicimus, nihil participare dicimus. Non autem est similis ratio de aliis formis subsistentibus. Quas necesse est participare ipsum esse et comparari ad ipsum ut potentiam ad actum ; et ita cum sint quodammodo in potentia, possunt aliquid aliud participare ». Nous avons beau « tourner et retourner » ce texte, il nous est absolument impossible d'y voir la moindre *justification* métaphysique du principe de la limitation réelle de l'être par l'essence, de l'acte par la puissance. Saint Thomas y affirme que les formes subsistantes que sont les âmes participent nécessairement l'Esse, n'étant pas elles-mêmes l'*esse per se subsistens* : ce qui est incontestable ; — et que, à ce titre, elles doivent être comparées à l'*esse* qu'elles participent comme la puissance à l'acte, ce qui, sous cette forme, peut être admis par toutes les écoles scolastiques. Que cette participation doive s'entendre d'une composition *réelle*, il ne le dit pas ici et le terme *comparari* suggère immédiatement le contraire ; qu'en tous cas, une perfection, quelle qu'elle soit, ne puisse être limitée que par la réception dans un sujet potentiel, saint Thomas peut bien le *supposer*, mais il n'en donne ici aucune, absolument aucune *justification*, comme le prétendait M. Balthazar. Bien loin de l'infirmer, nous dirons que la manière de s'exprimer ici employée par saint Thomas, confirme pleinement l'assertion du P. Monaco.

3. *Revue de philosophie*, 1919, p. 144.

§ 2. — Critique.

La thèse ainsi justifiée ne nous paraît contenir aucune contradiction ; elle a pour elle des autorités extrinsèques de premier ordre et des faits qui tendent à la *suggérer*. Mais :

Absolue inefficacité. — Comme il ressort à l'évidence de l'exposé que nous venons d'en donner, la marche suivie par cette démonstration est bien *ex analogia*, et se réduit à un simple énoncé de faits admis par ailleurs ; surtout elle suppose déjà prouvée et reconnue comme valable la composition hylémorphique des corps, c'est-à-dire la distinction de la matière et de la forme. Il n'y a donc pas à vouloir établir celle-ci comme une réalité de fait en la rattachant au principe général de la limitation de l'acte par la puissance. Du coup se trouve mise en vive lumière, la vérité de ce que nous disions plus haut sur l'antériorité de la théorie hylémorphique par rapport à celle de l'acte et de la puissance : inutile vraiment d'insister.

L'application à l'esse est analogique. — D'autre part et en toute hypothèse l'application à l'*esse* du principe de la limitation de l'acte par la puissance ne saurait être qu'une application par analogie, application en somme assez lointaine et qui doit être prouvée.

Selon la théorie péripatéticienne il n'y a, en effet, relation stricte d'acte et de puissance que dans un même *ordre* de réalité, ou mieux, d'une manière plus précise, dans un même genre : *actus et potentia sunt in eodem genere*, soit substance, soit accident ; en sorte que, si l'acte est accidentel, la puissance qui lui correspond est accidentelle, s'il est substantiel, la puissance correspondante sera elle aussi substantielle. Ce qui équivaut à ceci : d'après la doctrine d'Aristote, le couple de notions métaphysiques d'acte et de puissance trouve uniquement place dans l'*ordre de l'essence*, que celui-ci soit réel au sens fort, c'est-à-dire existant, ou simplement idéal et possible. Quant à appliquer ce couple, en dehors de l'ordre de l'essence, aux rapports des deux ordres d'essence et d'existence, on le pourra peut-

être, mais en dépassant le sens primitif et la portée de la théorie : il faudra donc légitimer ce passage, et pour le légitimer il faudra recourir à des arguments étrangers à la théorie comme telle.

Il y a plus. L'acte et la puissance entendus à la manière d'Aristote s'opposent bien et s'excluent mutuellement ; mais s'opposant dans le même genre, leur opposition sera une opposition de *contrariété*, nullement une opposition de contradiction. C'est aussi bien ce qui permet d'établir entre l'acte et la puissance un milieu qui est le mouvement : *actus et potentia sunt contraria — motus est medium inter actum et potentiam*. La grande découverte d'Aristote, on ne saurait trop le redire, aura été la notion de puissance réelle ; appliquée à l'être en repos aussi bien qu'à l'être en mouvement, elle lui a permis de résoudre les antinomies des Éléates et elle nous met en mesure d'écarter presque toutes celles des idéalistes modernes. Mais la notion aristotélicienne de puissance est celle de l'*être* qui *est* par rapport à l'*acte* ou perfection que cet être n'*a* pas ; elle n'est nullement celle d'une *essence* qui *est* par rapport à l'*être* qu'elle n'*est* pas. En d'autres termes, la puissance réelle d'Aristote et de la scolastique dit *non-acte*, elle ne dit pas *non-être*. Et la raison de cette distinction saute aux yeux. Qui dit simplement *non-acte* connote une privation par rapport à telle perfection déterminée, c'est-à-dire un non-être relatif, mais ne dit pas du tout non-être absolu ; la puissance réelle qui est non-acte en tant que puissance réelle sera en fait et en soi *être*. Tout au contraire, la puissance (essence) qui s'opposerait à l'*esse* tout court dirait de soi *non-esse* et donc néant pur et simple du point de vue de la réalité subjective d'existence. Par elle-même et d'elle-même, au titre de la réalité subjective, elle équivaut donc à zéro et ne s'oppose à l'*esse* que comme l'*idée* au principe de la réalité subjective ; entre eux, pas d'opposition corrélative possible *en tant que réels* dans le même ordre de réalité, mais simple opposition de disparates, — et donc pas de limitation *positive* de l'*esse* par l'essence, ni de composition réelle, mais tout au plus limitation négative. A s'en tenir à la théorie et aux notions aristotéliciennes d'acte et puissance, voilà tout ce

qu'on obtient dans la question présente, et vouloir opposer essence et être comme puissance et acte strict, c'est dans le plan péripatéticien un non-sens [1]. Si l'essence et l'*esse* dans la créature sont réellement distincts, il faudra l'établir par une autre voie que celle-ci.

En vain d'ailleurs chercherait-on chez Aristote l'extension du principe de la limitation de l'acte par la puissance à la limitation *positive* de l'*esse* par l'essence : *elle n'y est pas*. Et cette affirmation n'est ni nouvelle ni isolée. D'après le P. Mandonnet, O. P., thomiste notoire et polémiste fougueux, mais historien très averti sinon infaillible, et l'un de ceux qui, à l'heure actuelle, avec le cardinal Ehrle et le Dr Grabmann, connaissent le mieux l'histoire des doctrines scolastiques, — la distinction réelle d'essence et d'existence a une origine nettement néo-platonicienne. Chez Plotin, Porphyre, Proclus, le pseudo-Denys, elle se trouve explicitement formulée et, sans parler des Pères latins qui la connurent, la philosophie arabe se chargea de la transmettre aux scolastiques du moyen âge. Mais, poursuit bravement le P. Mandonnet, « la distinction réelle ne trouve pas place à mon avis dans la doctrine authentique d'Aristote » [2]. Godefroy de Fontaines, dans la démonstration qu'il donne de la non-distinction réelle, « est strictement aristotélicien et entre très exactement dans la ligne doctrinale d'Aristote, d'Averroes, de Siger de Brabant. Il n'y a pas de doute qu'ici c'est le théologien gantois qui est le péripatéticien authentique, tandis que Thomas d'Aquin est néo-platonicien » [3]. Quoi qu'il en soit de cette dernière affirmation, qui nous semble

1. Nous n'avons voulu présenter cet argument qu'en fonction de la seule théorie aristotélicienne de l'acte et de la puissance ; mais nous le reprendrons ailleurs et le traiterons alors plus à fond pour lui-même. Les tenants de la distinction réelle voient dans cette manière de raisonner une preuve évidente que leurs adversaires n'ont pas compris le fonds du débat, puisqu'il s'agit de décider s'il y a une distinction réelle entre l'essence *qui* existe (*quæ existit*) et l'*esse* par lequel elle existe, et nullement entre l'essence *en tant* qu'elle existe (*qua existens*) et l'existence. Mais cette précision s'entend de reste ! et l'argument esquissé dans notre texte prétend bien se placer dans cette hypothèse ! La question ne serait-elle pas plutôt de savoir si les tenants de la distinction ont compris l'objection qui leur est faite et en ont vu le sens métaphysique ? Il nous faudra examiner cela, mais dans un autre ouvrage.

2. Mandonnet, O. P., *Les premières disputes sur la distinction réelle entre l'essence et l'existence*, dans *Revue thomiste*, 1910, p. 753, note.

3. *Revue thomiste*, 1910, p. 763.

fort contestable, d'autres représentants, et non des moindres, de l'école thomiste, avaient depuis longtemps déjà émis au sujet d'Aristote une opinion toute semblable à celle du P. Mandonnet : tel Cajetan, pour qui la distinction réelle est platonicienne et arabe, alors qu'Aristote à ses yeux n'a rien de clair là-dessus, *licet ab Aristotele nihil manifesti in hac re habeamus*[1].

Outre cette argumentation tirée de la nature même de la théorie de l'acte et de la puissance telle qu'elle nous vient d'Aristote, nous pouvons en ajouter une autre, encore plus directe, qui montre le caractère nécessairement analogique de l'application faite à l'*esse* du principe *actus non limitatur nisi per potentiam ab eo distinctam*.

Vouloir traiter l'*esse* comme un *acte* proprement dit à la manière d'une forme au sens strict du mot, c'est considérer comme acquis un point nullement évident de soi, contesté depuis toujours par des esprits éminents, et non seulement contestable, mais simplement faux : car pareille thèse revient logiquement à faire de l'*esse*, — qu'on le veuille ou qu'on ne le veuille pas, qu'on le concède ou qu'on le nie énergiquement, il n'importe, — une réalité métaphysique UNIVOQUE, qui ne permet pas d'échapper aux conséquences naturelles de l'univocité, c'est-à-dire au panthéisme[2]. Or, si on ne peut traiter l'*esse*

1. CAJETAN, *In opusc. de Ente et essentia*, q. XII, édit. di Maria, p. 154. — Est-il besoin d'ajouter que tous les thomistes ne sont pas de cet avis ? Ainsi, d'après le P. GARDEIL, *Le donné révélé et la théologie*, p. 280 sq., et d'après beaucoup d'autres, la philosophie d'Aristote, à laquelle se rattache immédiatement celle de saint Thomas, a pour fondement le primat de l'Etre, dont la conséquence immédiate et l'expression la plus obvie serait la distinction *réelle* d'essence et d'existence dans la créature. Or, selon ces mêmes auteurs, la philosophie d'Aristote est *exclusive* de la philosophie platonicienne et de l'augustinienne qui en dérive... Qu'il nous suffise ici d'avoir relevé ces divergences.

2. Nous avons esquissé cette preuve dans notre recension du *Cours* du P. LAHR, publiée par la *Revue de philosophie*, 1920, p. 90-91, en reprenant à notre compte, sous une forme un peu différente, l'excellente argumentation du P. PICARD (voir *Cours de philosophie*, t. II, p. 360-361). — *Gregorianum*, juillet 1921, p. 406, a reproché à cette critique de l'argument tiré de l'illimitation de l'*esse* que l'on apporte d'ordinaire en faveur de la distinction réelle d'essence et d'existence, de « méconnaître l'unité simplement analogique de l'être, unité très imparfaite, sise uniquement dans la proportionnalité des essences à leurs existences propres ». Un tel reproche tombe à faux. Pour les tenants de la distinction réelle, l'*esse* (l'existence et non pas l'être, *ens*) considéré dans sa pureté, est infini, et on ne le trouve à l'état fini que parce qu'il est limité *dans* et *par* une puissance réceptrice, l'essence finie. D'où suit que la raison formelle du fini sera l'*esse receptum*, celle de l'infini, l'*esse irreceptum*. Mais, pour que cette considération tienne, il faut que l'on puisse

à la manière d'une forme univoque, force sera de le traiter comme un acte analogue de soi, *ratione sui;* l'application qu'on lui fera du principe ne pourra donc être, elle aussi, qu'une application analogue. Ce qui laisse complètement en suspens la question de savoir si la limitation d'un tel acte, analogue à l'acte qui est forme stricte, s'expliquera par sa réception dans une puissance subjective distincte de lui réellement ou non. La distinction réelle, à supposer qu'il y en ait une, devra être prouvée par ailleurs, si l'on veut faire rentrer ce cas dans celui que vise le principe de la limitation de l'acte entendu dans son sens restreint; elle ne saurait en aucune manière découler du principe lui-même.

Intuition idéale. — Il suffit au P. Geny, en une question de ce genre, d' « inviter l'esprit à voir la relation qui unit les termes du principe », et nous ne croyons pas trahir sa pensée en la traduisant[1] ainsi : « Regardez bien et tâchez de voir. Certains esprits, « plus pénétrants, plus intuitifs », ont dit qu'ils voyaient, qu'ils avaient l'évidence : leur témoignage est un indice déjà très convaincant. A force de regarder, de vous familiariser avec ces exemples et ces applications, ne désespérez pas d'arriver vous-même à l'évidence ». Procédé pseudo-intuitif et, pour une part, procédé d'auto-suggestion dont nous ne connaissons que trop d'exemples funestes, et auquel nous ne faisons aucune confiance.

Ou, en effet, il s'agit d'une intuition proprement dite qui est

raisonner sur l'*esse*, existence, comme s'il était, *ratione sui*, un objet de pensée *parfaitement* un, — en d'autres termes, qu'on puisse le traiter comme un acte réel, indifférencié et parfaitement un de lui-même, qui n'est limité et différencié que par la puissance réceptrice. Or les preuves que le P. Picard donne dans le *Cours* du P. Lahr, *loc. cit.*, et que nous avons reprises dans la *Revue de philosophie*, démontrent précisément que l'*esse* ne peut pas, sous peine de panthéisme et d'absurdité, être traité ainsi, et donc que l'on n'a pas le droit, comme on le prend, de supposer, qu'il est un acte réel. Dans ces conditions la remarque de *Gregorianum*, qui fait intervenir l'analogie de l'*ens*, constituée par le rapport des diverses essences à leurs *esse* respectifs, n'a évidemment rien à voir avec la critique que l'on vient de rappeler, cette critique ne *présupposant* aucune théorie de l'analogie. Il est très vrai que, si cette critique vaut, il s'ensuit que l'analogie de l'être (*ens*) infini et fini ne peut plus s'expliquer par le rapport des essences finie et infinie à leurs existences respectives, et sans doute alors, il convient de lui trouver une explication plus dégagée de postulats systématiques ; mais notre critique précède cette conséquence, elle ne la suppose aucunement.

1. En tout cas, cette traduction exprime certainement la pensée de beaucoup de thomistes et surtout néo-thomistes actuels que nous connaissons fort bien.

la saisie d'un être ou d'un fait concret. Mais alors cet être sera-t-il oui ou non l'être absolu, parfait, qui n'est qu'être? Si l'on adopte la solution affirmative, l'on retombe d'emblée dans l'Ontologisme. Si, au contraire, l'on répond négativement, il restera à déduire de cet être particulier ou de ce fait concret, celui-ci fût-il le moi, le principe universel et nécessaire de la limitation de l'acte. Pour cela, il faudrait montrer que le contenu de cette appréhension intuitive, pour autant qu'elle dit acte limité par une puissance, représente l'être en tant qu'être et non pas l'être en tant que *tel* être (c'est-à-dire, dans le cas, en tant que matériel). Or cette conclusion peut s'établir pour les principes d'identité et de raison suffisante, comme l'a très bien montré le P. Picard dans son *Problème critique fondamental;* elle ne le peut, pour le principe dont nous nous occupons, que si l'on recourt à l'argument *a priori* que nous discutons à l'article suivant, et qui, disons-le tout de suite, ne vaut pas.

Ou il s'agit d'une intuition au sens large, qui est l'appréhension sans discours d'une vérité d'ordre idéal et nous nous trouvons en présence d'un cas très banal d'évidence immédiate, ou de claire vue d'un rapport d'identité entre des termes universels abstraits. Dans ce dernier cas une justification s'impose toujours au stade de la réflexion; il ne suffit pas de dire : « c'est évident », il faut pouvoir le montrer et à soi et aux autres, et rendre ainsi raison de l'évidence comme de la certitude spontanée. Que l'évidence soit le critère et le motif dernier de la certitude, cela sans aucun doute est hors de cause. Mais la seule évidence qui compte est l'évidence *formelle* qui est à la fois objective et subjective, et l'on sait assez quels dangers il y a de prendre pour l'évidence vraie et complète, une illusion qui vous donne une évidence subjective. Le seul signe qui permette de reconnaître, dans la réflexion, que l'on n'est pas victime des apparences et que l'on a bien cette évidence formelle, est ce que saint Thomas appelle la *reductio ad prima principia*[1]. Ces pre-

1. « Etiam in conceptionibus intellectualibus fit reductio ad prima principia quæ *naturaliter* intelliguntur » (*Sum. theol.*, Ia P., q. 41, a. 2, ad 4). Cf. *De Verit.*, q. 14, a. 9. — Le cardinal Lorenzelli, *Philosophiæ theoreticæ Institutiones*, t. I, p. 145 sq., tient que le critère ultime de la vérité et de la certitude est précisément cette *reductio ad prima principia per se nota.*

miers principes, auxquels toute affirmation d'ordre spéculatif abstrait doit en définitive être ramenée, sont au nombre de deux, les principes d'identité et de raison suffisante; nous n'en reconnaissons pas d'autres dans l'ordre *spéculatif*, et ni le Docteur angélique, ni l'ensemble des autres philosophes scolastiques, n'en reconnaissent effectivement d'autres[1]. Tant que l'on n'aura pu ramener le principe de la limitation de l'acte par la puissance, soit à l'un, soit à l'autre, un doute non seulement peut, mais doit surgir dans la pensée réfléchie; à moins — tout arrive! — que l'on ne range ce principe immédiatement à côté du principe d'identité et de raison suffisante, comme également premier et irréductible à ceux-ci : auquel cas évidemment il n'y aurait qu'à sourire et à passer.

Sans cette garantie contre l'illusion, n'importe quel philosophe, après tout, serait en droit de se réfugier dans cette soi-disant intuition supérieure pour chercher à imposer n'importe quelle balourdise métaphysique. Et, qui plus est, il le pourrait faire, au moins au bout de quelque temps, avec une parfaite bonne foi et en toute loyauté. Des esprits formés dès leurs premières études à penser en fonction des catégories kantiennes, de la trilogie hégélienne ou du principe également hégélien de l'identité du réel et du rationnel, arrivent fort vite à ne plus pouvoir penser autrement et à prendre de pareilles erreurs pour des évidences, pour des intuitions métaphysiques. Les infortunés qui ne se plient pas à de telles conceptions et regimbent sous la violence faite à leur raison naturelle, deviennent pour ces philosophes, pénétrés de kantisme et d'hégélianisme, un objet de compassion et plus souvent de dédain : « C'est faute de voir, — pensent aimablement ces privilégiés de la spéculation transcendante, — c'est parce qu'ils ont reçu une formation inférieure, ou sont déshérités du côté de l'intelligence, que ces pauvres réalistes demeurent enchaînés aux formules du sens commun

1. On dispute pour savoir s'il y a un ou deux principes premiers *spéculatifs* et en effet beaucoup de scolastiques n'admettent comme absolument premier que le principe d'identité. Mais la question ne se pose pas de savoir s'il y en a davantage dans l'ordre spéculatif. Seul, à notre connaissance, M. Boyssonie, dans les *Annales de philosophie chrétienne*, mai et juin 1900, a parlé de trois principes absolument premiers de l'ordre spéculatif.

et ne peuvent atteindre à une philosophie plus élevée ! » L'unique moyen d'évincer pareil sophisme, énoncé parfois avec une suffisance naïve et inconsciente, qui vous désarme, est de faire appel aux premiers principes et de montrer, à leur lumière, que le système de ces philosophes, quelque subtiles et séduisantes qu'en soient certaines parties, viole positivement les deux lois essentielles de la pensée et de l'être, pierre de touche de la certitude dans l'ordre de la réflexion.

Tout de même ici, en présence d'une formule qui n'est pas immédiatement réductible à l'identité ou à l'universelle intelligibilité, on devra se défier, et l'esprit n'aura la paix à son propos, il ne pourra y adhérer en pleine sécurité, *sine formidine oppositi*, que lorsqu'il aura montré le lien qui rattache ladite formule aux principes fondamentaux de l'ordre logique et de l'ordre ontologique.

ARTICLE III

DEUXIÈME ARGUMENT : UNE PERFECTION NE PEUT ÊTRE LIMITÉE COMME TELLE

§ 1. — Exposé.

Cette nécessité, les défenseurs modernes du principe : *actus non limitatur nisi per potentiam subjectivam realiter ab eo distinctam*, l'ont sentie, et ils s'efforcent de le rattacher directement au principe de contradiction. C'est leur second essai de justification que nous avions annoncé, et que le P. Geny résume en ces quelques mots : « tout acte est une perfection, toute perfection est un acte. Or, la perfection en tant que telle ne peut être limitée; elle ne saurait, en effet, se nier elle-même. Elle ne sera donc limitée qu'à la condition d'être *participée*, c'est-à-dire reçue dans un sujet qui en prendra une part, dérivation ou imitation »[1]. Sous une forme plus pressante, on pourrait dire

1. *Revue de philosophie*, 1919, p. 144.

encore : « une réalité positive ne peut, en même temps *et sous le même rapport*, être par elle-même la raison formelle de sa positivité et de sa limite, la limite étant par définition la négation même de cette positivité : autrement, cette réalité serait et ne serait pas par elle-même, et cela sous le même rapport, ce qui est formellement contradictoire. Il faut donc qu'elle reçoive sa limite d'une réalité distincte qui lui soit opposée formellement et irréductiblement, qui en soit donc réellement distincte. Cette réalité réellement distincte de l'acte qu'elle limite est précisément ce que nous appelons la *puissance* ».

§ 2. — Première réponse : nature de la limite.

Une première réponse à cette argumentation, d'allure impressionnante et rigoureuse, consiste à bien définir au préalable ce que l'on entend ici par *limite*. Pour nous, la limite dit formellement une déficience, une négation. Sans doute elle connote un sujet qu'elle affecte et on peut la dire réelle de la réalité même de l'être dont elle est la limite : tel le classique exemple de Hegel du trou dans un mur. Mais par elle-même et comme telle, elle n'est rien, absolument rien. En vertu de quel principe affirmera-t-on dès lors la nécessité d'assigner dans l'être limité une raison *positive* intrinsèque d'intelligibilité à sa limite en tant que telle ? D'où la tirera-t-on, sinon du postulat qui est ici en question : *actus non limitatur nisi per potentiam realiter ab eo distinctam ?*

L'être est ce qu'il est sans plus ; il n'est déficient que par comparaison avec un type, avec une idée qui lui est extrinsèque, auquel l'esprit le compare et l'oppose. Cette comparaison, dans le cas de l'être créé, est d'ailleurs parfaitement objective, fondée qu'elle est sur la relation de dépendance de l'être contingent vis-à-vis de l'être nécessaire. Mais le terme de cette relation étant extrinsèque à l'être contingent et fini, en quoi la déficience qui résultera de cette comparaison impliquera-t-elle une composition réelle dans l'être déficient, un principe positif réellement distinct de ce qui est le principe même de la perfection de cet être, qui rende raison de cette déficience ?

Si l'on ne suppose pas comme évidente *a priori* la nécessité de ce principe positif, c'est-à-dire de la puissance réelle, il suffira, pour expliquer la limite et la finitude de l'être, et donc la *participation*[1], de recourir à une composition de puissance et d'acte simplement fondée en raison. L'opposition de l'acte et de sa limite n'est en effet qu'une manière de concevoir l'être contingent, qui est donné tel et pas autre, dans sa relation avec l'être nécessaire ; elle n'est qu'un point de vue pris sur l'être en tant qu'on l'oppose non pas à lui-même, mais à un autre ; elle n'est nullement imposée par l'être donné en tant qu'il est une réalité positive absolue. Nous nions donc catégoriquement, jusqu'à preuve du contraire, que l'opposition alléguée entre la positivité de l'acte et sa limite soit une opposition qui se présente à nous comme étant réelle et sous le même rapport, ainsi qu'il le faudrait pour qu'on en pût tirer une distinction réelle : l'acte est tel par lui-même et son infinitude n'est qu'*une manière de le concevoir conséquente à une abstraction et à une comparaison.* Nous nions par suite que la conclusion du raisonnement reproduit plus haut tienne comme conclusion générale et nécessaire.

§ 3. — Nouvelle forme de l'argument : l'essence et l'existence.

Exposé et discussion. — Le P. Valensin a repris cet argument *a priori* dont nous venons de faire la critique, pour lui donner une forme plus nerveuse et plus frappante en prenant comme thème principal l'essence et l'*esse*. « L'être ne peut être la raison de sa propre finitude, puisqu'il faudrait alors dire : un être est fini parce qu'il est être, et que cela reviendrait à considérer l'être comme essentiellement fini, ce qui est absurde. Mais si rien n'est fini parce qu'il est être, c'est donc à raison d'autre chose, et comme, en dehors de l'être, il n'y a que le non-être, il faut bien que l'être fini soit indivisiblement et essentiellement composé de non-être et d'être ou, comme on dit, d'essence et d'être. Si nous appelons « distinction réelle », par

1. Sur le sens du mot « participation » chez saint Thomas, cf. Gilson, *Le Thomisme*, p. 101, note.

opposition à « distinction logique », toute distinction objective, c'est-à-dire *qui s'impose à l'esprit*[1], on doit dire qu'il y a distinction réelle [entre l'être et sa limite], car cela revient à dire que l'être n'est pas le non-être, ce qui, de toute évidence, ne tient pas à une manière de voir »[2]. L'être, c'est l'acte; l'essence, c'est la puissance : l'acte est limité par la puissance réellement distincte.

Après ce que nous venons de dire de la limite dans l'être et étant donnée l'impossibilité de traiter l'*esse* comme un acte univoque, la réponse à cette argumentation ne saurait faire difficulté. La finitude de l'être fini requerrait bien une composition réelle d'être et de non-être, si on le supposait une participation *univoque* de l'*esse* infini ; mais l'hypothèse est absurbe, la limitation alors étant impossible et le panthéisme s'ensuivant de nécessité métaphysique. Dans l'hypothèse de l'*analogie* de l'être, première dans son ordre, cette composition d'être et de non-être devient tout à fait inutile, l'analogie consistant précisément en ce que la notion d'être demeurant inchangée exprime, antécédemment à toute différence qui la déterminerait, soit l'être infini, soit l'être fini, et représente celui-ci selon ses déterminations les plus diverses.

Les différences de l'être, en effet, sont formellement « être » (thèse essentielle commune à toutes les écoles scolastiques, en dehors de l'école scotiste). Et donc l'être infini est infini parce qu'il est être, l'illimitation positive disant plénitude de l'être;

1. *Notes de philosophie*, dans *Revue de philosophie*, nov.-déc. 1922, p. 562-563.

2. Relevons au passage l'élasticité de cette notion de la distinction « réelle ». A s'en tenir aux termes ici employés, toute distinction de raison fondée, telle la distinction du genre et de l'espèce, devrait être appelée distinction réelle : l'opposition des concepts y est bien objective, étant vraiment fondée *a parte rei*, et en un sens absolument vrai, elle *s'impose* à l'esprit. S'il fallait entendre ainsi la distinction réelle, un suarézien n'aurait aucune difficulté à l'admettre entre l'essence et l'existence de la créature. Mais si, d'après le texte que nous avons cité, le P. Valensin rejette, pour en prendre une autre, la définition classique de distinction réelle, qui suppose *a parte rei*, INDÉPENDAMMENT DE LA CONSIDÉRATION DE L'ESPRIT, une diversité irréductible, ne serait-ce pas, parce que, sans doute pour lui, comme pour tous les modernes, la métaphysique a pour objet « l'être en fonction de l'esprit » et que parler d'une distinction dans la chose *indépendamment de l'esprit* ne saurait avoir aucun sens ? Il y aurait beaucoup à dire là-dessus ! Notons seulement que cette conception transportée en scolastique dégrade et transpose le réalisme thomiste dans un plan tout nouveau qui nous paraît être précisément celui du suarézianisme, mais où l'on risque d'employer à contre-sens les mêmes termes de *réel*, de *métaphysique*, et d'*être* sans plus du tout s'entendre ni se comprendre.

l'être fini est fini, parce qu'il est être, au titre même de l'être, la détermination qui le limite et qui le fait tel par opposition à tel autre étant elle-même formellement être. Loin d'être absurbe, cette conclusion s'impose, mais elle ne revient nullement « à considérer l'être comme *essentiellement* fini », — ce qui en effet serait absurde, — s'il est bien vrai que, sans être en aucune façon univoque soit physique, soit métaphysique, le concept analogue d'*ens* (et on peut en dire autant de l'*esse*) transcende toute différence de fini ou d'infini, et dans sa simple unité les représente l'une et l'autre complètement, encore qu'imparfaitement[1].

Analogie et composition d'essence et d'esse. — J'entends bien qu'ici l'on oppose une fin de non-recevoir : « l'analogie même de l'*ens*, dit-on, ne peut métaphysiquement s'expliquer que par la composition d'essence et d'*esse*, la limite de l'*esse* qui est l'essence étant elle-même non-être par rapport à l'*esse* »[2].

Cette instance doit être rejetée catégoriquement. Quoi que l'on pense par ailleurs de la fameuse distinction dans les créatures, — dont encore une fois nous ne contestons nullement la probabilité, — nous tenons pour certain et apodictiquement prouvé qu'elle ne peut s'établir efficacement au moyen de la limitation nécessaire de l'*esse* acte, *ratione sui* un et infini, par l'essence considérée comme non-être. L'argument ne conclurait que si l'*esse* ou existence, pris en lui-même, dans la pureté de sa notion, était parfaitement *commun* à l'infini et au fini et disait dans le Créateur et la créature une perfection de soi univoque. Mais alors reviendrait à nouveau la difficulté fondamentale : toute limitation d'une perfection parfaitement commune à l'infini

1. M. Balthazar, dans la *Revue néo-scolastique* de février 1923, p. 100-102, a repris, sous une forme à peine différente, exactement la preuve du P. Valensin. « L'essence est le contenu, l'être est l'acte ultime. Un possible est un possible d'être. Or l'essence qui à l'état pur est le tout de l'être, l'infini de l'être, tout en conservant sa note de contenu, peut être mesure finie d'être, limite vraie d'être, talité en face d'une autre talité d'être. Le fini est possible. Il serait contradictoire, s'il était fini en tant qu'être. Cela équivaudrait à affirmer que l'être est essentiellement fini, ce qui est absurde. L'être fini est donc composé *réellement* de limite finie d'être ou de puissance réelle et d'acte que la puissance limite. L'être fini est donc réellement composé d'essence et d'existence ». L'argument réduit à cette forme simpliste table sur l'infinité positive de l'être en tant que tel et son unité univoque de soi ; mais un tel supposé est essentiellement ruineux et faux, et donc la preuve construite sur lui simplement inopérante.

2. Cette instance est de M. Balthazar, *ibid.*, p. 104-105.

et au fini répugne métaphysiquement, toute perfection propre à l'infini excluant *positivement* quelque limitation que ce soit. Selon le mot de Cajetan, qu'on ne saurait trop répéter : « l'être (*esse*) est de soi fini ou infini en perfection et cela antécédemment [d'une priorité de nature] à toute réceptibilité ou non-réceptibilité dans un sujet ou dans un autre »[1]. Et donc l'*esse* n'est pas métaphysiquement constitué fini ou infini par sa réceptibilité ou irréceptibilité dans une puissance (pour ne parler pas de réception ni d'irréception) ; mais antécédemment, d'une priorité de nature, à toute réceptibilité ou irréceptibilité, il est fini ou infini, — il est analogue. En tant qu'*esse*, il prescinde du fini ou de l'infini, tout de même que l'*ens*, « quod denominatur ab esse » ; en tant qu'infini, il repousse par lui-même toute détermination restrictive ; en tant que fini, il appelle et dit *par lui-même* une détermination. En d'autres termes, analogie, finitude et infinitude de l'*esse* précèdent métaphysiquement toute composition ou non-composition que ce soit[2].

Illimitation et infinité. — Mais, dit-on encore, l'être en tant que tel est *illimité* et de soi *infini ;* c'est de cette illimitation et d'elle seule que l'on peut et que l'on doit partir pour donner une explication vraiment métaphysique de l'être fini. Or celui-ci ne se peut autrement concevoir que comme une restriction, une limitation de cette raison objective d'être illimitée et infinie par soi. Consentir que l'être fini peut être fini parce qu'il est être et non parce qu'il est non-être en même temps qu'être, impliquerait ni plus ni moins que l'infini et le fini coïncident, ce qui est précisément le panthéisme : *actus non limitatur nisi per potentiam ;* une forme qui n'est pas reçue dans une puissance est illimitée : *forma irrecepta est illimitata.*

1. *In I^m Partem Summæ*, q. 7, a. 1 : « esse prius natura est in seipso tantæ perfectionis, puta finitæ vel infinitæ, quam sit receptibile aut irreceptibile in hoc vel in illo ».

2. Ce que nous venons d'écrire implique manifestement une théorie de l'analogie, — théorie d'ailleurs qui a les plus grandes chances de commander toute la métaphysique. Ceux que cette question intéresse la trouveront au moins esquissée, — en latin et en français, — dans le premier volume de nos *Institutiones Metaphysicæ generalis* en attendant que nous lui donnions une solution plus complète dans notre second volume.

Sous ce raisonnement se cache, nous semble-t-il, une grave équivoque. Que veut dire en effet cette proposition : « l'être en tant qu'être est illimité, infini » ? Serait-ce que la notion d'être, en tant qu'elle dit rapport d'une essence à l'existence (*ens denominatur ab esse*), ou qu'elle dit simplement la perfection *esse*, implique l'infinité positive, la plénitude de la perfection sans aucune limite ? Mais qui l'affirmerait tout de go tiendrait par le fait même l'argument ontologique en faveur de l'existence de Dieu. Tel est même le principal, pour ne pas dire l'unique motif d'apparence raisonnable dont s'efforcent de l'étayer ses défenseurs. Seulement, à ce procédé d'argumentation, l'on a depuis beau temps opposé, sans réplique sérieuse possible, que le mode d'infinitude et d'illimitation dans l'ordre de la perfection n'est pas et ne peut pas être, au premier stade de notre pensée, affirmé — positivement infini ; qu'en tant qu'idée pure, — l'existence de l'être infini n'ayant pas encore été établie *a posteriori*, — l'illimitation conceptuelle de l'être, est comme telle, purement *précisive*, ou plus exactement indéfinie, la notion abstraite d'être-perfection ne nous donnant par elle-même que la possibilité de lui ajouter sans fin des déterminations qui enrichissent sa pauvreté originelle. Une fois prouvée l'existence de l'être nécessaire, l'on en déduira que cet être nécessaire devra réaliser de manière parfaite et infinie aussi bien en intensité qu'en extension tout ce qui, à un titre quelconque, dit *être*[1]. Du point de vue abstrait, dans

1. Nous avons esquissé ailleurs une preuve de l'infinité divine inspirée directement de saint Thomas, qui vaut avant tout de l'infinité extensive : Dieu possède au plus haut degré toute perfection possible et cela sans limite (*A travers l'œuvre de M. Maurras*[3], p. 355). Mais la preuve de l'infinité positive est beaucoup moins facile à fournir que d'aucuns semblent le croire, quand on ne veut pas réduire le problème à une déclaration de concepts par simple équivalence, qui ne prouve rien du tout. — L'un de nos philosophes scolastiques modernes les plus en vue, le P. Maréchal, dans son *Point de départ de la Métaphysique*, I, p. 114, cite une assertion des *Theoremata* que Wadding a insérés dans son édition des œuvres complètes de Duns Scot et où est affirmée l'impossibilité de prouver rationnellement l'infinité intensive de la nature divine : « non potest probari quod Deus sit infinitus intensive ». Comme réponse à cette assertion fortement téméraire, il opposait que la thèse contestée trouve dans le thomisme une démonstration rigoureuse par le seul fait que Dieu y apparaît, au sens le plus strict, comme Acte pur d'être, irréductible à toute essence intelligible. Mais d'abord, il est très douteux que les *Theoremata* soient de Duns Scot, comme nous paraît l'avoir solidement montré le P. Déodat-Marie de Basly dans l'*Archivum franciscanum historicum* de 1918, p. 3-31 et après lui, le P. Éphrem Longpré dans les *Études franciscaines* de novembre 1922 et janvier 1923. De plus et surtout, nous cherchons en vain parmi les auteurs thomistes une autre justification de cette thèse que l'enthymème qu'on vient d'entendre : « Dieu est Acte pur, donc il est infini »,

l'ordre des concepts purs, il n'en restera pas moins que notre idée d'être en tant qu'être prescinde de la finitude ou de l'infinitude comme telle, qu'elle les dépasse comme elle dépasse toute catégorie, tout genre, mais que le fini et l'infini doivent être considérés comme ses inférieurs au même titre que l'être nécessaire et l'être contingent, et que son illimitation n'est pas une illimitation positive.

c'est-à-dire l'affirmation pure et simple de ce qui est à prouver. Quelle preuve, en effet, apporte-t-on de la conclusion sinon qu'elle doit être évidente à quiconque réalise ce qu'est l'Acte pur ? L'être qui n'est qu'être possède nécessairement et par identité formelle tout ce que dit et peut dire l'être ; il est donc nécessairement et par identité formelle infini. C'est très élégant, on le voit, et peu compliqué : ayant posé au point de départ l'équivalence des deux concepts, on ne peut pas ne pas se trouver tout de suite au point d'arrivée en pays de connaissance. Seulement qu'a-t-on montré par là et sommes-nous plus avancés au bout du compte ? L'être qui n'est qu'être a toute l'amplitude de l'être : c'est entendu et évident ; l'être qui n'est qu'être infini est formellement infini : autre vérité de La Palice. Mais l'être qui n'est qu'être sans plus est-il nécessairement infini, s'il est vrai que l'être est analogue et non pas univoque ? Et en toute hypothèse, qu'entendez-vous par infini ? Si c'est simplement l'être qui n'est qu'être, vous n'avez évidemment rien prouvé et votre proposition est une pure tautologie qui ne signifie rien. Si c'est quelque chose de plus, un attribut essentiel de cet Acte pur, tout reste à faire : et à le définir et à montrer que cet attribut appartient en propre à l'Acte pur. Faute de quoi nous sommes les mains vides, complètement dépourvus. — Sans aucun doute, si l'on pose en principe que nous n'avons et ne pouvons avoir de Dieu que des concepts *significatifs*, mais nullement *représentatifs*, le jeu dialectique que l'on vient de lire sera l'unique ressource. Mais au vrai, que nous apporte sa réponse au grave problème soulevé, sinon un truisme et des *mots* ?... Celui qui veut pénétrer dans la connaissance même de l'infini et cherche à comprendre tant soit peu sa nature en donnant à ses concepts analogues un sens métaphysique et non pas seulement logique, ne peut se contenter de mots : il lui faut autre chose, il lui faut un contenu de pensée positif. Aussi quiconque a compris la difficulté du problème sera miséricordieux aux efforts tentés par Scot pour donner un sens à l'infinité positive qu'il appelle intensive et qui marque la plénitude de la perfection divine ; s'il ne souscrit pas à la thèse des *Theoremata*, celui-là sympathisera du moins aux essais de preuve, esquissés ailleurs par le Subtil (v. g. *I Sent. Dist. II*, q. 2, n. 31 et 32) et qui ne laissent pas de marquer un progrès en plus d'un point ; il reconnaîtra que ses appels à des arguments d'ordre psychologique et moral, loin d'être inutiles, peuvent ici être d'un grand secours... — Au lieu de chercher sur ce terrain une contradiction entre Scot et saint Thomas, peut-être serait-il plus équitable de voir dans la tentative du premier la marque d'un effort méritoire pour compléter la théorie thomiste qui n'a pas tout dit en la matière et laisse la porte ouverte à des compléments de doctrine. On peut évidemment s'en tenir à l'infinité *négative* (par opposition à l'infinité *privative*), la seule dont parle saint Thomas, qui se confond en fait avec l'infinité extensive et qui nous donne le concept statique et négatif de perfection infinie, c'est-à-dire non finie selon l'amplitude de cette notion : mais alors il restera toujours à déterminer quelle est cette amplitude. Aussi est-il très légitime, et l'esprit réclame impérieusement de pousser plus loin, si possible, jusqu'à l'infinité *positive* qui nous introduit dans le dynamisme divin, au cœur de l'Acte pur : or cette infinité positive (ou intensive) dont parle Scot, l'infini relatif des aspirations de notre intelligence et de notre amour nous aide à la comprendre et nous permet de l'affirmer de Dieu, alors que le concept statique et simplement significatif d'Acte pur ne nous la représente pas et ne nous l'explique pas. — Nous voudrions que ce genre d'argumentation purement *verbal* et dialectique que nous critiquons ici, qui en impose seulement aux esprits superficiels et qui fait le scandale des ennemis de la scolastique (encore qu'eux-mêmes soient les premiers à donner dans ce travers), fût résolument écarté des publications et de l'enseignement des philosophes scolastiques, et qu'il fût pourchassé sans pitié partout où il s'aviserait de poindre.

La construction métaphysique qui nous rendra compte de l'être fini dans ses rapports avec l'être infini, en vue de les réunir en une même synthèse, ne devra donc pas procéder à partir de l'être infini, absolu. Outre l'impossibilité manifeste de réduire en le limitant l'être proprement infini, comme nous l'avons vu, et le péril immédiat de panthéisme pour quiconque s'aventurerait dans cette voie, une telle manière d'interpréter notre pensée abstraite dénoterait une méconnaissance radicale de la nature de celle-ci, comme de la richesse de l'être divin. Aussi n'y a-t-il aucune absurdité à dire que l'être est fini en tant qu'être, alors que par ailleurs on affirmera non moins catégoriquement que l'être est infini en tant qu'être, l'être étant une notion analogue, transcendante au fini et à l'infini. Non seulement il n'y a pas, en s'exprimant ainsi, péril de côtoyer le panthéisme, mais c'est à prendre l'être au sens d'infini absolu que l'on risquerait fatalement de s'achopper à cet écueil.

L'être fini comme tel. — Ces principes étant saufs, il n'y a plus aucun inconvénient à *concevoir* l'être fini comme une limitation, un arrêt, si l'on veut, de cette perfection *indéfinie* que dit notre concept premier d'être, et il nous sera loisible de nous exprimer objectivement l'être fini à l'aide de ces deux éléments d'*être* et de *non-être* que nous proposent les néo-thomistes actuels. Seulement, un peu de réflexion nous fera voir alors qu'entre les deux il n'y a pas d'irréductibilité absolue, et donc qu'à ce titre on ne peut affirmer entre essence et existence, puissance et acte, de distinction réelle. Ce non-être qui s'oppose à l'être dans l'être sera ou non-être pur, ou non-être relatif. S'il est non-être pur, il n'implique dans l'être (*ens*) aucun principe positif qui le fonde, puisque, sous l'aspect où on l'envisage, il est simplement zéro et qu'il serait contradictoire de supposer au néant un principe positif. Dans le second cas, s'il est non-être relatif, il aura en effet un principe réel pour le fonder : ce sera la réalité même de l'être fini comme tel, l'expression de non-être relatif répondant ici à un objet de pensée de seconde intention qui aura été construit par comparaison avec une réalité pensée d'ordre supérieur ou simplement différent ; il n'y a donc pas lieu de

chercher dans l'ordre métaphysique un principe distinct de la réalité absolue (*esse finitum ratione sui*) pour fonder cette manière *relative* de l'envisager [1].

Si l'on insiste en disant que la limite réelle, qu'est le non-être dans l'être, impose de soi deux concepts irréductibles précisément parce que la limite réelle, c'est l'*ens*, lequel impose deux concepts irréductibles, — alors nous dirons qu'en conséquence nous ne pouvons plus prendre le concept de limite « non-être réel dans l'être » comme exprimant de soi un des composants de l'*ens*, puisque, comme tel, il est l'être tout entier. Au titre de composant de l'être (*ens*), il sera non-être purement et simplement, c'est-à-dire qu'il ne sera plus réel dans l'être, c'est-à-dire que, comme tel, il répondra à une pure manière de penser, et que, par suite, il n'arguera dans l'être aucun principe métaphysique, mais tout au plus une distinction de raison dans le sens même de Suarez.

Puissance-limite et composition métaphysique. — Tel devrait être en définitive l'avis du très distingué philosophe qui nous a suggéré les réflexions précédentes. Voici en effet ce qu'il écrit : « L'être, à proprement parler, n'est pas une perfection, il est *la* perfection par excellence, en sorte que rein n'est perfection qu'en tant qu'il participe de l'être dans la mesure et dans l'ordre où il en participe. — L'essence étant comme puissance un non-être relatif, diffère du néant qui est le non-être absolu. En admettant en soi *un* non-être, l'être est réellement limité ; mais en admettant *le* non-être, il serait détruit : la puissance est limite, mais le néant est négation. — De là il suit que,

1. La même équivoque se retrouve sous la formule : *L'être est*, dont certains usent comme d'un axiome en un sens absolument inadmissible. *L'être est* n'est axiome qu'au sens de A = A, c'est-à-dire au sens du principe purement formel d'identité ; le contenu objectif du sujet *être* est dans ce cas celui de l'*ens ut sic*, c'est-à-dire le plus pauvre, le plus dénudé dans l'ordre de la compréhension. Mais d'aucuns voudraient que l'*être* signifiât ici l'être dans toute sa plénitude et ils l'entendent ainsi : « l'être qui n'est qu'être, l'être absolu (qui vérifie tout le contenu possible de la raison objective d'être) existe et est donné ». En ce sens, l'*être est* n'est plus du tout un axiome immédiatement évident ; c'est le terme, l'aboutissant d'une longue et pénible démonstration. Se le donner au point de départ et tout penser, tout affirmer en fonction de l'absolu infini ainsi posé comme premier, c'est au vrai purement gratuit, simplement faux et renouveler, d'une manière plus intolérable et encore moins justifiée, l'erreur des Ontologistes.

si l'essence restreint l'être, en retour l'être réalise l'essence : la participation est la contre-partie de la limitation, qui est sa rançon. Tout ce qu'une essence a de positif lui vient donc de l'être »[1]. Et ailleurs : « Il est de la notion même de la puissance que sa réalité lui vienne de l'acte. Une puissance est donc réelle quand elle limite réellement un acte, et il n'y a pas à chercher plus loin »[2].

D'après cela, la composition d'essence et d'*esse*, prototype de celle de puissance et acte, est dite réelle parce que l'essence limite réellement l'être, étant elle-même le néant de cet être qu'elle limite, n'étant réelle qu'en lui et par lui. Mais de soi la puissance, pure limite, n'est nullement positivité, en sorte que, comme telle, elle n'est réelle que de la réalité et par la réalité de l'être, c'est-à-dire de l'acte qu'elle limite. Or pareille conception peut-elle nous donner autre chose qu'une simple distinction de raison ? — La puissance ne compose pas *réellement* au seul titre de la puissance ; mais si elle compose et là où elle compose réellement, ce doit être nécessairement et formellement au titre de puissance *réelle* et en tant que réelle. Si donc on admet qu'elle n'est *réelle* comme limite que par l'acte, on avoue qu'elle est constituée réelle et capable de composer réellement avec l'acte par l'acte même, qui se la subsume au titre de la réalité et dont la réalité positive devient par idendité la réalité positive de la puissance. De ce chef, en tant que *puissance capable de composer réellement*, c'est-à-dire simplement d'être puissance réelle dans le plan où elle doit l'être, la puissance (essence) n'est donc plus le néant de l'acte, elle est *constituée formellement* par lui et donc on ne peut plus dire qu'elle compose réellement avec lui, si ce n'est en un sens étrangement atténué.

Réalité et limite réelle. — Objectera-t-on que « réalité » signifie ici « existence », et que dire de l'essence qu'elle est réelle par l'existence, cela signifie simplement qu'elle existe par l'existence? Nous nous garderons d'y contredire. Mais si ce qui est affirmé ici de l'essence vaut de toute puissance en tant

1. *Revue de philosophie*, 1922, p. 567-568.
2. *Ibid.*, p. 564.

que telle, comment l'objection écartera-t-elle l'argumentation qui précède? Aussi bien, il restera toujours à déterminer cette réalité de l'essence contradistinguée de l'existence ou plus généralement de la puissance contradistinguée de l'acte. Si la première dit limite du second et n'est formellement comme puissance que cela, comment et à quel titre propre pourra-t-on la dire *réelle* dans son ordre[1] et capable de composer réellement?

On distingue pour cela avec le plus grand soin « limite » et « négation ». La limite, dit-on, n'est pas le pur néant, mais le néant de quelque chose; elle n'est pas du non-être pur, mais du non-être relatif : d'où l'on comprend qu'en tant que réelle, elle tient toute sa réalité de l'être qu'elle limite. — Mais encore une fois, quand, de soi, on n'a pas d'autre réalité que la réalité d'une autre chose (au sens de *res*) avec quoi l'on est censé composer, comment pourrait-on composer réellement avec cette même chose au titre de la *réalité?* Formellement, la puissance qui dit négation de l'acte dit sous ce rapport *un* non-être et signifie simplement, ainsi envisagée, que l'acte constitué tel par lui-même n'a pas telle autre perfection : « l'essence *plante* est la perfection d'être qui subsiste, supprimé les perfections d'être qui correspondent d'un côté au règne animal, de l'autre au règne minéral. L'être *sans* ces perfections est précisément l'être *avec* l'essence *plante* »[2]. A merveille; mais qu'est cela, sinon un pur point de vue pris sur la chose, pur rapport dont le sujet, le fondement et le terme sont identiques, qui pourra donner lieu à une distinction de raison, avec ou sans fondement suivant les cas, mais sans rien de plus, qui en tous cas ne donnera jamais une distinction réelle.

Que ceci vaille dans le cas de l'essence et de l'*esse*, c'est en effet ce qu'affirment les partisans de la non-distinction réelle entre l'une et l'autre. Mais, en outre, que par ce moyen l'on ne puisse arriver de ce point de vue, à dépasser une distinction de raison

1. « Dire que la réalité de la Puissance lui vient de l'acte, ce n'est pas dire que la Puissance doit à l'acte d'être Puissance, ce qui serait une absurdité, mais d'être réelle » (*loc. cit.*, p. 564, note). Fort bien! mais encore une fois comment une réalité pourra-t-elle composer *réellement* avec ce qui la constitue FORMELLEMENT comme *réelle*? Ce n'est peut-être pas inintelligible, mais comment le justifiera-t-on?

2. *Revue de philosophie*, 1922, p. 567-568.

entre la puissance et l'acte dans quelque ordre que ce soit, c'est ce que nous croyons établi en suite de la discussion précédente. D'où nous nous croyons autorisés à conclure que le principe *actus non limitatur nisi per potentiam realiter ab eo distinctam*, non seulement n'est pas évident de soi, mais, en dépit des efforts tentés pour ce faire, n'est point encore justifié d'une manière efficace.

Ajoutons seulement que réduire, comme le tente l'explication précédente, toute puissance réelle à n'être, comme telle, qu'un néant relatif au sens que l'on a vu, nous semblerait quelque peu volatiliser les compositions les plus certaines d'acte et de puissance que soutient l'École : matière et forme, substance et accident, etc., et, sinon mettre en question, du moins transposer tout le réalisme de la scolastique.

§ 4. — L'infinité des formes séparées.

Le fait. — Que d'ailleurs le principe ne trouve pas son application dans le cas des formes séparées, et donc n'ait pas une valeur métaphysique universelle, c'est ce que l'École tout entière admet avec saint Thomas lui-même. Ces formes séparées, les Anges, sont bien, d'après l'Aquinate, illimitées dans leur ordre : l'archange Gabriel épuise toute la « Gabriélité » et, à s'en tenir à cette ligne, il est infini : *infinitus inferius*. Ce qui n'empêche pas que, dans l'ordre de l'être, ces formes soient simplement finies : *finitæ superius*, comme dit saint Thomas[1], — et cela sans être reçues ni limitées par aucune puissance.

Une nouvelle formule de la limitation de l'acte. — De cette difficulté très classique, on prétend se tirer en disant : « il y a deux manières et deux seulement dont l'acte peut être

1. « Esse earum [substantiarum creatarum intellectualium] non est absolutum, sed receptum et ideo limitatum et finitum ad capacitatem naturæ recipientis : sed natura vel quidditas earum est absoluta, non recepta in aliqua materia ; et ideo dicitur in libro *de Causis*, quod intelligentiæ sunt *finitæ superius* et *infinitæ inferius*. Sunt enim finitæ quantum ad esse suum, quod a superiori recipiunt ; non tamen finiuntur inferius, quia earum formæ non limitantur ad capacitatem alicujus materiæ recipientis ea » (*De Ente et essentia*, c. VI. — Cf. *Sum. theol.*, I^a P., q. 50, a. 2, ad 4).

fini et multiplié : ou parce qu'il est reçu dans une puissance de son ordre, ou parce qu'il est puissance par rapport à un acte d'ordre supérieur[1] ». La première manière ne s'applique évidemment pas aux formes angéliques, mais bien la seconde. La forme angélique, en tant qu'essence et acte, n'est pas reçue dans une puissance réelle qui la limite ; elle sera donc, comme telle, infinie dans sa ligne et unique. Mais en tant qu'ordonnée à l'être, elle est puissance et, comme telle, dit nécessairement limite et finitude.

Cette explication ne nous paraît pas suffisante.

Ce sont assurément choses fort différentes d'affirmer qu'un acte est limité *par* une puissance qui le reçoit et se distingue de lui réellement, et de dire qu'un acte peut être limité *en tant qu'il est lui-même puissance*. L'une et l'autre manière d'entendre la limitation de l'acte sont aussi équivoques que le chien animal et la constellation de ce nom. Leur simple rapprochement sous une étiquette commune donne trop l'impression, dès le premier abord, qu'on ne rattache à un même principe deux idées aussi complètement disparates que pour les besoins d'une cause fixée d'avance. Nous allons voir que la seconde raison mise en avant pour expliquer la limite d'un acte n'a rien à voir avec le problème en question. Mais à supposer qu'il n'en fût pas ainsi, il faudrait tirer dès maintenant de ces explications divergentes cette double conclusion : pour une thèse de métaphysique qui veut être, comme telle, universelle et nécessaire, c'est une malheureuse infortune de devoir se doubler d'un second énoncé qui dit tout autre chose que le premier. D'autre part il suit immédiatement de cette circonstance que la limitation d'un acte ne se peut déterminer *a priori*, qu'elle comporte des modes différents ; il sera donc nécessaire d'examiner chaque cas en particulier.

Des conditions d'existence à ce point précaires sont d'ailleurs incompatibles avec un système philosophique vraiment cohérent. Aussi la limitation de l'acte, conséquence de sa nature de puissance

1. Geny, dans *Revue de philosophie*, 1919, p. 138. — Cf. Remer-Geny, *Metaphysica*, n. 45.

vis-à-vis d'un acte d'ordre supérieur, n'est-elle pas admise d'une manière générale dans l'école thomiste[1].

En dehors de toute discussion de fonds, il est de plus à remarquer que saint Thomas, quoi qu'on lui fasse dire, n'éprouve pas le besoin de recourir à ce bizarre dédoublement. Recherchant si les substances spirituelles sont composées de matière et de forme[2], il se pose cette objection : « toute forme créée est limitée et finie ; mais la forme est limitée par la matière ; donc, toute forme créée est une forme dans une matière et par suite il n'y a pas de substance créée qui soit forme sans matière ». Et voici sa solution : « A la seconde difficulté, il faut répondre qu'il y a pour les formes deux espèces de limitation. La première convient à la forme spécifique réalisée dans l'individu ; une telle limitation de la forme se fait par la matière. La seconde appartient à la forme générique qui est réduite à la nature spécifique ; cette limitation n'est pas due à la matière, mais elle est réalisée par la forme plus déterminée de qui se prend la différence : la différence ajoutée au genre le contracte en effet à l'espèce et c'est précisément cette limitation que l'on rencontre dans les substances spirituelles, pour autant qu'elles sont des formes d'espèces déterminées »[3].

1. Comme tenants de cette opinion, nous ne connaissons guère que le P. Geny déjà cité, le P. Hugon, O. P. que nous discutons plus bas, le P. Remer, *Metaphysica*, n. 45 et le P. Gredt, O. S. B., *Elementa...*, n. 561 c. — Le P. Maubi, auteur d'une *Metaphysica generalis*, éditée à Venise en 1908, exprime incontestablement l'opinion de l'école thomiste traditionnelle, quand il dit, p. 66, n. 75 : « nullo modo dicendum est quod actus est limitatus quia est in potentia ad actum ». Dans cette école, on s'en tient exclusivement à cette formule unique : « forma irrecepta, qua irrecepta (et à ce titre seul), est illimitata ».

2. *De spiritualibus creaturis*, a. 1 : « Quælibet forma creata est limitata et finita. Sed forma limitatur per materiam. Ergo quælibet forma creata est forma in materia. Nulla ergo substantia creata est forma sine materia... Ad secundum dicendum quod duplex est limitatio formæ. Una quidem secundum quod forma speciei limitatur ad individuum ; et talis limitatio formæ est per materiam. Alia vero secundum quod forma generis limitatur ad naturam speciei ; et talis limitatio formæ non fit per materiam, sed per formam magis determinatam a qua sumitur differentia ; differentia enim addita super genus contrahit ipsum ad speciem et talis limitatio est in substantiis spiritualibus, secundum scilicet quod sunt formæ *determinatarum specierum* ».

3. C'est ce que dit encore saint Thomas : « Sicut in numeris unus est major alio secundum propriam speciem, unde inæquales numeri secundum speciem differunt : ita in formis tam materialibus quam a materia separatis, una est perfectior alia secundum rationem propriæ naturæ, in quantum scilicet propria ratio speciei in tali gradu perfectionis consistit » (*De angelorum natura* [alias, *de substantiis separatis*], c. VIII). Comme on le peut constater et comme le montre le contexte, saint Thomas, pour déterminer ce degré de perfection qui distingue et définit ces natures, ne fait pas le moindre appel à un élément potentiel quelconque : ces natures sont *telles* par elles-mêmes.

Dans ce texte où il traite explicitement la question qui nous occupe, saint Thomas ne tire nullement de sa nature de puissance à l'être la limitation de la forme angélique. Il ne l'explique pas non plus par une composition réelle d'acte de puissance, mais par une simple composition à la manière du genre et de la différence spécifique. Or celle-ci est, de toute évidence, une simple composition virtuelle ou de raison fondée.

* * *

Déjà, dans son Commentaire sur les *Sentences*, longtemps avant la question de *Spiritualibus creaturis* que nous venons de citer [1], le Docteur angélique, parlant non plus des anges, mais d'une manière plus générale de toute réalité limitée et contingente, avait écrit :

« Tout être est limité par cela même qui détermine et restreint son essence ; ainsi la nature du genre, qui est de soi indifférente à beaucoup de réalisations, est limitée par une différence ; de même la matière première qui est de soi indifférente à toutes les formes, — ce qui permet de l'appeler infinie, — se trouve limitée par la forme ; ainsi encore la forme qui, par sa nature, est ordonnée à compléter les diverses parties de la matière, est limitée par la matière qui la reçoit. Précisément parce qu'elle repousse toute limite de ce genre, l'essence divine est dite infinie. Toute forme, en effet, considérée abstraitement selon sa raison propre, a une certaine infinité ; ainsi, prenez la blancheur dans l'abstrait : la perfection (ou raison) de blancheur n'est pas limitée à quelque chose, ce qui n'empêche pas que la raison de couleur, et de même celle d'être, se trouvent déterminées en elle et restreintes à une espèce déterminée » [2]. De principe de limite qui soit tiré du caractère potentiel de l'acte et de sa capacité comme tel à recevoir un acte ultérieur, il n'est pas question dans ce passage, dont l'objet cependant est *ex professo*, selon toute sa généralité, celui-là même dont nous traitons ici. Ce n'est évidemment pas parce que saint Thomas n'en dit mot en cet endroit que le principe devra être considéré comme nul et non avenu dans sa pensée. Mais, étant donnée l'orientation du morceau, ce silence n'est-il pas déjà un indice sérieux que l'Aquinate ne tenait pas cette explication pour essentielle et une forte présomption contre quiconque prétendrait imposer au nom de

1. Le Commentaire du premier livre des *Sentences* est de 1254 ; la question de *Spiritualibus creaturis* est de 1269.

2. « Dicitur unumquodque finiri per illud quod determinat vel contrahit essentiam suam, sicut natura generis, quæ de se est indifferens ad multa, finitur per unam differentiam ; et materia prima, quæ de se est indifferens ad omnes formas, unde et infinita dicitur, finitur per formam ; et similiter forma quæ, quantum in se est, potest perficere diversas partes materiæ, finitur per materiam in qua recipitur. Et a negatione talis finis essentia divina infinita dicitur. Omnis enim forma in propria ratione, si abstracte consideretur, infinitatem habet, sicut in albedine abstracte intellecta ratio albedinis non est finita ad aliquid, sed tamen ratio coloris et ratio essendi determinatur in ea et contrahitur ad determinatam speciem » (*In I Sent.* dist. 43, q. 1, a. 1).

la pensée thomiste authentique l'interprétation qu'on a lue plus haut de l'axiome « actus non limitatur... » ?

Discussion de la nouvelle formule et son application à l' « esse ». — a. Elle est de droit inintelligible. — A défaut de saint Thomas, des arguments de raison décisifs vont-ils nous autoriser à admettre, pour rendre compte de la limitation formelle d'un acte, deux raisons métaphysiques contradictoires : l'une parce qu'il est reçu, l'autre parce qu'il reçoit ? Nous connaissons sur ce point l'opinion du P. Geny ; telle est aussi celle du P. Hugon : « L'acte peut être mélangé de puissance de deux manières : ou bien parce qu'il est reçu dans une puissance, comme l'âme dans le corps, la volonté dans l'âme, la vertu dans la volonté ; ou bien parce qu'il reçoit un acte ultérieur : ainsi l'essence angélique n'est pas reçue dans un corps, mais elle reçoit l'être, elle reçoit des facultés, elle reçoit des opérations. Et précisément parce qu'elle reçoit ou peut recevoir, elle est en puissance à ces perfections qu'elle attend comme sa couronne »[1].

Non seulement, comme nous avons dit, cette manière de voir est incompatible avec le système thomiste traditionnel, mais elle voile une grave confusion et, à parler net, elle est en soi inintelligible. Aussi bien est-ce déjà, du simple point de vue de l'expression, un paradoxe d'apparence un peu trop hégélienne que de vouloir identifier, — fût-ce dans l'ordre de la causalité formelle, — des raisons objectives aussi nettement opposées que « recevoir » et « être reçu ». Si ce paradoxe était purement verbal, il n'y aurait évidemment pas à s'en émouvoir ; par malheur, dans le cas présent, il se résout en un pur paralogisme.

La réception dans un sujet sera certainement pour un *acte* la raison formelle de sa limite et de sa finitude : la forme est limitée par la matière (étant supposé que l'on a prouvé la composition de matière et de forme), l'accident l'est par la substance. Mais, à moins de se laisser piper par les mots, la réciproque ne pourra être admise, si elle l'est, qu'à la condition de renverser

1. *Principes de philosophie : les vingt-quatre thèses thomistes*, p. 6-7.

complètement le problème, ou plus exactement d'en poser un nouveau : il y a causalité réciproque[1] de l'acte et de la puissance, c'est entendu, mais sous des rapports opposés ou mieux rigoureusement inverses que l'on ne saurait traiter comme équivalents, à peine de saper par la base la distinction essentielle que l'on cherche précisément à sauvegarder.

Ce n'est pas parce qu'un acte en reçoit un autre et est en puissance à un autre qu'il est limité, c'est tout au contraire parce qu'il est limité qu'il peut en recevoir un autre et être dit en puissance à un autre. Cette puissance, cette capacité qui le rend apte à recevoir un nouvel acte, d'où lui vient-elle, en effet, si l'acte en question n'est déjà formellement limité par lui-même ? et quel autre principe formel de limite lui assignera-t-on ? Loin d'être la raison formelle de sa limite, — nous ne cherchons pas autre chose dans la question présente, — cette capacité de puissance suppose à l'inverse et implique, au moins d'une priorité de nature, cette limite même. Loin de constituer cette limite, elle en dérive ; loin de l'expliquer, elle est elle-même expliquée par cette limite. Il conviendrait vraiment de ne pas intervertir les facteurs, ni, sous le couvert d'une antithèse fictive, de brouiller tout l'ordre de l'intelligibilité !

Puisque c'est en vue de la limitation de l'*esse* que cette soi-disant raison formelle de la limite de l'essence angélique est surtout invoquée, ne craignons pas d'examiner ses titres d'un peu près.

b. La limitation de l'essence. — Que l'essence soit dite puissance à l'être, cela montre fort bien comment, dans l'hypothèse de la limitation de l'acte par la puissance, l'acte d'être ou l'*esse* qui correspond à cette puissance se trouve limité ; cela explique pourquoi l'essence angélique, en tant qu'existante, est limitée dans la ligne de l'être existant. Mais cela n'explique en rien pourquoi cette essence est limitée dans sa propre ligne d'essence, en tant que degré de perfection quidditative ; cela n'explique en rien pourquoi elle ne dit pas *toute* perfection quidditative plutôt que *telle* perfection quidditative. Dans cette ligne de la perfection

1. Nous reviendrons sur cette causalité réciproque dans notre troisième Partie.

essentielle, force est bien de dire qu'elle est limitée par elle-même ; or, dans cette ligne, elle est acte au sens le plus strict, et son acte d'*esse*, si c'en est un, ne sera limité par elle que parce qu'il est ordonné à une essence qui, *natura prius*, est elle-même limitée. La règle générale qui voudrait que l'acte fût limité par la puissance ne s'applique donc pas aux formes intellectuelles pures.

Répondre à nouveau que cet acte est limité non pas par lui-même en tant qu'acte, mais en tant qu'il est puissance par rapport à un autre acte, l'*esse*, ce serait, ici encore et surtout, faire un appel manifeste à une pure différence de point-de vue. Or, celle-ci n'entraîne dans la forme séparée comme telle aucune composition réelle qui doive rendre compte de ce fait qu'elle est à la fois acte et puissance : l'admettre serait retomber dans l'erreur d'Avicebron, ou aller à l'infini. Aussi bien une même réalité envisagée sous un aspect ne saurait être réellement distincte d'elle-même, lorsqu'elle est envisagée sous un autre aspect. Entre le point de vue *acte* et le point de vue *puissance* dans le cas de l'essence angélique, il n'y a qu'une distinction de raison. D'où suit que cet acte, *en tant qu'acte et en tant qu'il est réellement limité*, l'est par lui-même, sans qu'il y ait lieu de recourir à aucun principe positif, intrinsèque dans la ligne de l'essence, qui rende raison de sa limite, c'est-à-dire de sa détermination à telle perfection plutôt qu'à telle autre.

En prenant la question d'un autre biais, on pourrait dire, comme l'avait déjà remarqué Scot[1] : l'acte qu'est la forme angélique, dans cette hypothèse, non seulement n'est pas limité par une puissance, mais se trouve limité *en tant qu'acte* par sa relation à un acte qui est, lui, *de soi* illimité ; mais alors la limite de cet acte en tant qu'acte devient parfaitement inintelligible. — L'on n'a jamais donné d'explication satisfaisante de cette très simple objection[2].

Une solution de Suarez. — Suarez, aux prises avec la

1. *Report. Paris.*, I Dist. 2, q. 3, n. 2 et 3. — édit. Wadding, t. XI, p. 31.

2. Le P. Geny, dans la *Revue de philosophie* de 1919, p. 149, a bien relevé la difficulté ; nous ne voyons pas qu'il l'ait résolue.

thèse présente, dit[1] que l'*esse* non reçu dans un sujet se trouve limité *intrinsèquement* par lui-même, en tant qu'il a telle perfection, et *extrinsèquement* par Dieu considéré à la fois comme cause efficiente et exemplaire. Sans vouloir entrer dans le fond de cette explication, il ne sera pas inutile de noter qu'elle implique un principe admis en fait par l'École tout entière, c'est à savoir que les essences sont, dans leur ordre, formellement limitées par elles-mêmes, en tant qu'essences. D'autre part, elle attend que l'on ait prouvé la nécessité pour tout acte d'être reçu dans une puissance, si l'on veut rendre intelligible sa limitation, et elle ne suppose pas du tout que l'*esse* doive être considéré comme un acte proprement dit, comme une forme[2]. C'est pourquoi cette explication peut rattacher immédiatement l'*esse*, identique réellement (non pas formellement) avec l'essence, à la cause efficiente et exemplaire. Répondre à cette manière de voir en partant d'autres présupposés, qui sont précisément la thèse en question, est évidemment répondre à côté et n'avancer en rien la solution du problème[3].

Enfin, cette explication est en parfait accord avec ce que dit saint Thomas dans la question *de Potentia*, q. I, a. 2, où le saint Docteur, à propos de l'infinie puissance de Dieu, écrit que l'acte est déterminé, achevé de deux façons seulement soit par l'agent, soit par le patient : « actus non finitur nisi dupliciter. Uno modo ex parte *agentis*, sicut ex voluntate artificis recipit quantitatem et terminum pulchritudo domus. Alio modo ex parte *recipientis* :

1. *Disputationes Metaphysicæ*, XXXI, s. 13, n. 18.

2. Le P. Geny, commentant ce passage de Suarez, pense que ce que le « Doctor Eximius » dit ici de l'*esse* vaut de tout acte quel qu'il soit et il traduit même au début de la longue citation qu'il donne de Suarez, *loc. cit.*, p. 154, *esse* par *acte*. Nous croyons au contraire que ce qui est dit par Suarez de l'*esse* ne vaut pas de tout *acte* et que la réponse faite en supposant cette identification risque de manquer son but.

3. Le P. Geny oppose à l'affirmation de Suarez cette fin de non-recevoir : « la doctrine thomiste est que tous les deux [principes intrinsèque et extrinsèque de limitation] sont requis, parce que Dieu lui-même ne peut créer un acte fini sans le *finir*, c'est-à-dire sans mettre une limite intrinsèque à la perfection qui constitue l'acte. Voilà bien un argument : il conviendrait, pour le récuser, d'y trouver une échappatoire ». Ou je m'abuse fort, ou Suarez répondrait sans peine : « Mais ce n'est pas un argument du tout C'est très fidèlement et très exactement reproduite en termes à peine nouveaux, la thèse qui fait l'objet du débat. L'on n'affirme que Dieu ne peut créer un acte sans mettre une limite intrinsèque à cet acte, qu'en supposant ce qui est en question, c'est à savoir qu'un acte ne peut être limité que par un principe réellement distinct de lui : la pétition de principe est manifeste ».

sicut color in lignis terminatur et quantitatem recipit secundum dispositionem lignorum ». Nous ne prétendrons pas, en nous appuyant sur ce seul texte, que saint Thomas ait été prêt à se contenter de l'un de ces deux principes de limitation et qu'il ne les eût pas requis tous les deux à la fois, comme si une limitation exclusivement extrinsèque pouvait lui suffire. Nous croyons en effet avec le saint Docteur, comme aussi avec Suarez, que tout être fini implique cette double limite intrinsèque et extrinsèque. Mais que cette limite intrinsèque de l'être doive nécessairement s'expliquer par la réception de son acte dans une puissance *réellement* distincte, c'est ce que saint Thomas ne dit pas du tout ici, pas plus qu'il n'affirme ailleurs la nécessité absolue, *en toute hypothèse*, pour rendre raison d'une telle limitation, de faire appel à un principe intrinsèque réellement distinct de l'acte. Lorsqu'il s'agit de l'*esse*, Suarez explique sa limitation intrinsèque, et donc la finitude de l'être réel créé, en posant l'identité réelle de l'*esse* avec une essence qui est d'elle-même finie ; dès lors pour lui, l'*esse* fini n'est pas reçu réellement dans un sujet : *est irreceptum in aliquo*. Mais cela n'empêche nullement que cet *esse* ne puisse être conçu, avec un fondement objectif, comme reçu dans l'essence qu'il réalise et dont il est, à tout le moins, distinct d'une distinction de raison adéquate et parfaite. La limitation de l'acte, — pour autant que l'*esse* est un acte — *ex parte recipientis* dont parle le texte du *de Potentia*, n'exige pas autre chose et l'on ne montrera pas qu'elle dit plus. Aussi estimons-nous parfaitement justifiée en saint Thomas, — sans même vouloir en rien préjuger sa valeur intrinsèque, — la distinction que donne Suarez et toute son école avec lui, à propos de l'*esse* fini, lorsqu'il affirme que cet *esse* est *irreceptum in aliquo, sed receptum ab alio*[1].

1. Objecter que, « pour qu'une réalité puisse être reçue, il faut quelqu'un ou quelque chose, bref un sujet qui reçoive et qui donc se distingue de ce qui est reçu », — est une objection purement verbale. Il est évident que *receptum* a ici un sens analogique et connote un acte ou un sujet dont la réalité totale dépend d'un autre, est posée par un autre, est en relation essentielle avec un autre, mais n'exige pas du tout un sujet réellement distinct. Comme le montre très bien JEAN DE SAINT THOMAS, *De Deo*, disp. VII, a. 1, n. 7 (édit. Vivès du *Cursus theologicus*, t. I, p. 696, b), autre chose est *receptum* OBJECTIVE, autre chose *receptum* SUBJECTIVE : les deux sens sont parfaitement distincts et ont plein droit de cité en métaphysique scolastique.

Il y a plus : justifiée en saint Thomas, nous l'estimons parfaitement justifiable en elle-même et croyons que l'assertion suivante est de tous points inattaquable : « l'existence créée, bien qu'elle ne soit pas reçue *dans un autre*, est cependant reçue *d'un autre*, en ce sens qu'elle vient *de* Dieu, ou est produite *par* Dieu ». Le P. Hugon qui la formule, écrit que, dans l'hypothèse d'une distinction non-réelle entre l'essence et l'existence dans la créature, cette proposition ne permet pas d'échapper à l'identification de toute réalité avec l'acte pur sans lacune et sans limite, et donc au panthéisme. « L'échappatoire est vaine, dit-il. L'acte n'est reçu d'un autre que dans la mesure où il implique en son concept limite et imperfection. Or il ne peut être limité que parce qu'il est reçu dans un autre ou parce qu'il reçoit un autre. Dès lors, l'acte qui n'est pas reçu dans une puissance et qui ne reçoit pas d'acte ultérieur ne saurait venir d'un autre ou être produit par un autre »[1]. A notre tour de répondre : « l'échappatoire est vaine ». Nous concédons sans peine, comme nous l'avons dit plus haut, qu'un acte peut être limité parce qu'il est reçu dans un autre. Mais nous savons aussi par le cas des anges que cette raison formelle n'est pas la seule, ce pendant que la raison invoquée en second lieu par le P. Hugon est inexistante et fausse. Un acte pourra donc être limité sans être reçu réellement dans une puissance réelle ni recevoir d'acte ultérieur : il y suffira qu'il soit limité par lui-même et l'on ne montrera pas qu'il faille assigner à sa limite une raison ultérieure d'intelligibilité. Qui le prétendrait, devrait, pour ce faire, invoquer une théorie de l'analogie absolument gratuite et injustifiée, sinon complètement injustifiable[2]. Rien n'empêche dès lors qu'il soit reçu *d'un autre* sans être reçu RÉELLEMENT[3] *dans* un autre.

1. *Les vingt-quatre thèses thomistes*, p. 19.

2. Comme nous le montrons ailleurs dans nos *Institutiones metaphysicæ generalis*, t. I.

3. *Réellement*, disons-nous, et cela à dessein. L'être fini et créé imposera en effet toujours à l'esprit une distinction vraiment objective entre son essence et son existence, et ce sera avec un fondement très objectif que l'on *concevra* l'existence comme reçue dans l'essence. « Une simple distinction de raison, dit le P. Hugon, ne suffit pas pour qu'une réalité soit reçue ; autrement l'on pourrait dire que l'existence divine est reçue dans l'essence et que Dieu n'est plus la pureté et la simplicité absolue » (*loc. cit.*, p. 19). Cette distinction de raison ne suffit pas pour une réception

Fondement de la distinction de raison.— Nous n'ignorons pas que certains thomistes font opposition à cette solution en invoquant un autre principe : « La distinction de raison fondée que vous mettez, *à tout le moins*, entre l'essence et l'*esse*, implique, nous disent-ils, comme toute distinction de ce degré, une distinction réelle qui en soit le fondement : faute de quoi, ce fondement fait défaut et votre distinction de raison est dénuée de valeur objective. Or, poursuivent-ils, cette distinction réelle ne peut être que celle d'acte et de puissance, celle-là même que nous revendiquons pour l'essence et l'*esse*. Autrement, c'est la régression à l'infini, c'est l'inintelligible ».

Il y aurait beaucoup à dire sur ce nouveau principe! Et d'abord, quelle preuve en donne-t-on et sur quoi l'appuie-t-on? On en chercherait en vain quelque part une justification apodictique et nous n'en avons jamais rencontré. Bien plus, saint Thomas nie expressément qu'il s'applique aux êtres immatériels et que la distinction de genre et de différence spécifique chez les anges exige un pareil fondement[1]. — Nous ne voyons d'ailleurs pas que ce principe soit universellement faux, et l'exemple donné au même endroit par saint Thomas de la distinction du genre et de la différence spécifique chez l'être matériel, dont le fondement est la distinction de matière et de forme, montre qu'il est susceptible d'heureuses applications. Mais où a-t-on vu que, d'une manière générale, toute distinction fondée entre des attributs d'un être doive être fondée sur une composition réelle *positive* entre des constitutifs intrinsèques de cet être? Cela on l'affirme, mais au nom de quoi? L'affirmation nous paraît purement gratuite et nous la nions catégoriquement. — Non pas, encore une fois, que nous rejetions en bloc ce principe : nous serions même très enclin, pour notre

réelle, entraînant une composition réelle au sens strict ; mais cela n'autorise en aucune manière la conclusion qu'on en tire. Celle-ci suppose qu'entre la distinction de raison raisonnante purement verbale et la distinction réelle, il n'y a pas de milieu — ce qui est radicalement faux : ce milieu existe, et la distinction de raison *objectivement fondée* est trop connue pour que nous insistions ici davantage. Or cette distinction de raison fondée entre l'essence et l'existence de la créature suffit à établir entre elle et Dieu une différence essentielle ; en Dieu en effet, une telle distinction répugne, comme l'établit la théologie naturelle.

1. *Sum. theol.*, I^a P., q. 50, a. 2, ad 1.

part, à l'admettre comme règle pratique [1]. Mais afin de lui donner une valeur générale, nous le précisons en disant : toute distinction de raison fondée parfaite a son fondement dans une distinction réelle *soit positive*, *soit négative*. Or, dans le cas qui nous occupe, cette distinction réelle négative (entre l'être qui est et l'être simplement possible) nous est précisément donnée ; elle nous suffit à fonder, dans l'être qui est, la distinction entre son essence et son *esse*, et l'on ne prouvera pas qu'il en faille davantage [2].

§ 5. — Deuxième réponse : abstrait et concret.

Telle est la première réponse que nous faisons à la soi-disant réduction métaphysique du principe général : *actus non limitatur nisi per potentiam realiter ab eo distinctam*, au principe de contradiction. Il en est une autre plus fréquemment mise en avant que nous ne voyons pas non plus que l'on ait efficacement écartée. C'est la distinction de l'*abstrait* et du *concret*. « La perfection ne se peut limiter elle-même », disent les thomistes. Et l'on répond : « Une perfection abstraite, soit ! une perfection concrète, il faudrait le prouver ».

Pour rejeter cette distinction, il faut oublier, nous semble-t-il, qu'une perfection quelconque, au stade purement abstrait, dit bien l'absence de limites, mais par pur défaut, par pure indétermination conséquente à son état abstrait. L'infinité qu'on lui doit reconnaître est purement négative et son illimitation est déficiente ; de soi, dans cet état, elle ne dit ni finitude déterminée, ni infinité positive, ni unicité : au vrai, elle *prescinde* et n'est pas plus finie qu'infinie. Tandis qu'au concret, il en va tout autrement. La vie considérée abstraitement n'est pas la raison formelle de la détermination « sensitive » ou « intellectuelle », elle en prescinde ; mais la vie considérée concrètement, dans l'animal dépourvu de raison, — telle la vie sensitive du mollusque ou de l'éléphant, — est la raison formelle *et*

1. Nous dirons pourquoi dans notre troisième partie.

2. Sur cette distinction réelle négative entre l'essence et l'*esse*, on trouvera d'excellents développements dans l'article déjà cité du P. Monaco, *la Metafisica di Suarez*, au § 10.

de cette perfection déterminée qui est caractéristique du mollusque et de l'éléphant, *et* de la limite de cette même perfection dans ces mêmes animaux, pour autant, par exemple, qu'elle exclut en eux la vie raisonnable. Aussi ne saurions-nous, sans distinction, concéder qu'il faille attribuer à toute perfection concrète ce qui lui convient à l'abstrait, précisément en tant qu'abstrait, par exemple l'infinité et l'unicité, — ce qui aussi bien fut pour une grande part l'erreur des « réaux » du moyen âge. Une perfection concrète réalise tout ce que dit la même perfection à l'état abstrait quant aux éléments positifs (*id quod*) qui constituent celle-ci comme telle et qui entrent dans sa *définition logique*, mais elle ne réalise pas les caractères (*modus quo*) qui conviennent à l'idée abstraite en tant que telle et qui sont l'indétermination et l'unité formelle de l'universel. Au reste, l'infinité positive implique non seulement la détermination, mais l'*intensité* de la perfection : or, l'intensité de perfection n'est pas représentée par l'idée abstraite et universelle en tant qu'objet de pensée d'une intelligence discursive.

On oppose que « la distinction de l'abstrait et du concret n'a pas lieu partout, mais seulement dans les composés d'un sujet qui reçoit, enferme, *concrète* et d'une perfection qui est reçue, enfermée, concrétée, à laquelle l'esprit peut rendre sa liberté, en la retirant de sa gangue, en l'abstrayant ». — Sans insister sur cette conception de l'*abstrait* qui tend à en faire un pur *extrait* et qui ne sera pas admise par beaucoup de thomistes de la plus authentique tradition, nous demanderons pourquoi nécessairement ce principe réel, ce sujet récepteur, réellement distinct de la forme reçue ? et sur quoi l'on appuie pareille exigence ? C'est celle-ci, tout au contraire, si elle existe, qui doit être prouvée. Une distinction réelle, étant donné la nature discursive de notre raison, ne se suppose pas, elle doit s'établir et jusqu'à preuve faite, c'est la distinction de raison qui « possède ». Aussi, tant qu'on n'aura pas établi *positivement* le contraire, nous estimons absolument suffisant, pour expliquer la distinction de l'abstrait et du concret, de pouvoir avec fondement *concevoir* la perfection à limiter comme reçue dans un sujet *logique* ou métaphysique, ainsi que nous l'expliquait tout

à l'heure saint Thomas dans le *De spiritualibus creaturis*. S'agit-il de l'être, l'essence métaphysique pourra avec fondement être considérée comme le sujet récepteur, sans qu'aucune distinction réelle soit requise. S'agit-il des formes séparées en tant qu'essences, elles seront illimitées dans leur ligne propre aussi bien concrètement qu'abstraitement[1], en ce sens qu'étant individuelles, et idées subsistantes excluant l'indétermination de l'idée abstraite humaine, elles doivent réaliser tout ce que comporte leur idée : nous sommes prêt à le concéder, encore que la chose soit loin d'être évidente, notre faculté abstractive ne pouvant avoir d'une forme subsistante une idée propre. Mais cette concession n'entraîne pas, comme nous le verrons bientôt, que ces formes ne soient pas multipliables, ni par suite que l'on ne soit pas fondé à distinguer, même à leur propos, l'abstrait et le concret, l'universel et le singulier, la forme et le sujet qui la reçoit.

* * *

De cette discussion, un tantinet minutieuse peut-être, ressort clairement, nous semble-t-il, que le grand principe auquel on voudrait rattacher la théorie de la matière et de la forme est loin d'être certain. On peut l'admettre sans aucun doute comme postulat d'une synthèse systématique, à charge toutefois de l'adoucir et de l'interpréter en sens divers, lorsqu'on en viendra aux applications. Mais, qu'il ait ou non une valeur pratique comme principe de coordination des thèses, — ce que nous ne voulons pas examiner ici, — ce principe n'en a certainement aucune, par lui-même, pour l'établissement direct de *vérités* proprement dites. Une proposition qui n'aurait d'autre fondement que lui n'aura d'autre valeur que celle du principe lui-même, c'est-à-dire valeur de postulat injustifié. Grande serait donc l'erreur de ceux qui voudraient appuyer uniquement sur lui des vérités essentielles ou des théories fondamentales comme celle de la matière et de la forme.

1. Pour autant qu'on peut parler d'idée abstraite à leur propos ; au vrai, cette expression ne trouve pas ici sa place.

ARTICLE IV

UN SPÉCIMEN DE PREUVE « A PRIORI » DE L'HYLÉMORPHISME

A la lumière de ces considérations, il nous sera facile, en guise de conclusion, d'examiner avec quelque détail une modalité très particulière de l'argument *a priori* que l'on donne pour établir la composition de la matière et de la forme en le rattachant au principe de la limitation de l'acte par la puissance. Ce que nous venons de dire permettra de comprendre sans peine les raisons pour lesquelles nous ne croyons pas pouvoir accepter comme apodictique cette argumentation.

Exposé. — S'inspirant de saint Thomas [1], là où le saint Docteur prouve contre Aristote la composition hylémorphique des corps célestes, mais sans remarquer ni paraître s'apercevoir que l'Aquinate avait au préalable établi la théorie hylémorphique et ne s'occupait ici que d'un cas particulier, — le P. Remer donne comme *premier* argument en faveur de la théorie de la matière et de la forme, ce qui suit :

« Le corps n'est pas quelque chose qui peut être, mais quelque chose qui est déjà actuellement. C'est ce qui ressort manifestement de ce fait que le corps agit ; car ce qui agit est en acte, l'action étant une actualité seconde qui suppose la première, c'est-à-dire l'être (*esse*). Le corps est donc en acte. Mais ce qui est en acte *ou* bien est lui-même acte pur, au moins

1. *In I de Cœlo et mundo*, lect. 6ª. — Notons d'ailleurs que, tout en admettant la composition de matière et de forme dans les corps célestes, saint Thomas maintient entre ceux-ci et les corps terrestres de grandes différences : cf. *Sum. theol.*, Iª P., q. 58, a. 3 c. La matière des uns et des autres n'est pas commune : *ibid.*, q. 66, a. 2 c. ; de plus, « materia inferiorum corporum quæ est potentia ad esse differt a materia cælestium corporum quæ est potentia ad ubi » (*De spir. creat.*, a. 8 c.). Enfin, les corps célestes épuisent chacun leur espèce ; bien que limitée et reçue dans la matière, leur forme n'est pas multipliée, mais unique. Il est vrai que cette dernière propriété ne procède pas de la forme en tant que telle, mais de la matière. Cf. *In VII Metaphys.*, l. 15, édition Cathala, n. 1618.

dans quelque ordre, *ou* bien n'est pas acte, mais possède l'acte, c'est-à-dire est composé d'acte et de puissance. Or, le corps n'est acte pur dans aucune ligne. Si en effet le corps était acte pur de quelque manière, il serait simple, et puisqu'il existe, il serait un acte subsistant par soi. Or, l'être simple qui subsiste par soi est spirituel et d'autre part l'être spirituel est à la fois intelligent et *intelligé en acte*[1], c'est-à-dire qu'il peut comprendre et être compris en acte, comme nous l'enseigne la métaphysique. Or, le corps n'est ni intelligent ni « intelligé en acte », comme cela ressort avec évidence du fait qu'il est sensible, c'est-à-dire qu'il peut être appréhendé par les sens. Le corps n'est donc dans aucune ligne acte pur, il possède donc l'acte, ou en d'autres termes, il est dans son essence même composé d'acte et de puissance. Mais la puissance, dans l'ordre de l'essence, s'appelle *matière première*, et l'acte qui constitue cette essence s'appelle *forme substantielle*. Donc..... »[2].

Argument qui revient à ceci, comme l'écrit très justement le P. Monaco : « Si le corps n'était pas composé d'acte et de puissance, il faudrait le dire intelligible en acte et donc spirituel ». Ce qui est au vrai une simple application du principe : « actus non limitatur... ». Cette application étant cependant moins perceptible sous la forme spéciale qu'on vient de lire, reprenons l'argument en détail pour voir s'il pourrait, sous cette forme même, servir à fonder la théorie hylémorphique.

Critique. — Le point de départ est évident : « le corps est un être en acte, autrement il n'agirait pas ». Mais il n'est pas évident sans distinction que « ce qui est en acte soit ou bien acte pur, ou bien possédant l'acte, c'est-à-dire composé d'acte et de puissance » ; cette réalité en acte peut en effet posséder un acte qui compose avec sa puissance, soit réellement,

1. *Intellectivum et intellectum in actu.* Pour traduire cette dernière expression très scolastique, nous ne voyons pas d'autre moyen que de recourir à un barbarisme : *intelligé*. On pourrait encore dire, mais avec une nuance en moins : « un être doué d'intelligence et qui est compris en acte ».

2. *Summa prælect. philosophiæ scolasticæ*, t. II, p. 19-20 (éd. de 1895). Pour être complet, disons que le P. Geny, dans la nouvelle édition qu'il a donnée en 1921 du Cours du P. Remer, a mis cet argument à sa vraie place, qui est la dernière. Mais ceci est du P. Geny et nous parlons dans le texte du P. Remer.

soit logiquement, ou métaphysiquement (distinct avec fondement), et il n'est pas du tout nécessaire *a priori* que ce soit un acte réel au sens strict qui se distingue réellement du sujet potentiel qui le reçoit. Tout au moins on n'a pas le droit de l'affirmer, tant qu'on ne l'aura pas prouvé : c'est toute la question. Et si ce n'est pas prouvé, on ne peut plus rien conclure pour la matière et la forme.

Mais, dit-on, « le corps n'est pas acte pur ». — D'après la remarque précédente, même si ce point était établi, la difficulté resterait entière. Quant à ce point lui-même, comment l'établit-on ? A l'aide de cette preuve unique : « s'il était acte pur dans sa ligne, il faudrait alors dire qu'il est une forme subsistante ». Semblable réponse, une fois le système justifié par ailleurs, s'entend de reste ; si on la prend pour un argument direct, valant à soi seul, elle est inefficace, parce qu'elle suppose toute la question. Une forme subsistante est en effet par définition un acte qui n'est pas reçu dans une *matière* et qui n'en dépend à aucun titre. Dès lors le raisonnement allégué équivaut en rigueur à ceci : « le corps n'est pas simplement acte, c'est-à-dire n'est pas une forme qui ne serait pas reçue dans la matière, parce que, s'il était acte pur, il serait un sujet non reçu dans la matière ». Ce qui est incontestablement vrai, mais n'avance pas la question.

Aussi bien un tel argument suppose que l'on a déjà fondé l'objectivité stricte de la notion de forme reçue dans une matière, autrement dit toute la thèse. La notion de forme subsistante est, en effet, une notion purement analogique, obtenue par voie de simple négation, postérieure à la notion et à la réalité de forme reçue dans une matière et par conséquent dépendante d'elle. Une fois établi que cette notion de forme reçue dans une matière n'est pas une pure construction de l'esprit, un pur être de raison, mais répond à la réalité, alors on pourra parler de forme subsistante et donner à ce terme un sens complètement *réel* qui puisse, pour ainsi dire, faire foi en métaphysique. Jusque-là, non. — Tout de même, on ne peut *a priori*, avant d'avoir prouvé la matière et la forme, affirmer que l'être spirituel est « intelligé en acte », *intellectum in actu*. Une telle

notion ne nous est accessible et n'a un sens pour nous que dans la mesure où on l'oppose au sensible. L'argument que nous critiquons le dit au reste clairement, ainsi que l'avait fait saint Thomas dans son commentaire *In I de Cælo*. Mais, pour pouvoir opposer la forme subsistante au sensible et lui attribuer comme caractères essentiels la spiritualité, et avec elle l'intellectualité et l'intelligibilité : *intellectum in actu*, — il faut que l'on connaisse au préalable et que l'on ait déterminé avec certitude et précision la nature du sensible comme tel, et donc la composition de l'être sensible. Cette détermination une fois faite, il sera loisible de concevoir par analogie et par voie de négation une nature supérieure au sensible, indépendante de la matière, et que l'on définira, en l'opposant au sensible, par la spiritualité et l'intellectualité[1]. Jusque-là, le concept d'*intellectum in actu* ne pourra être considéré comme exprimant une réalité *positivement* possible et donc une essence vraiment métaphysique ; tout au plus exprimera-t-il une nature *négativement* possible, c'est-à-dire où *nous* ne voyons aucune contradiction interne : son objectivité sera purement logique et l'on ne pourra s'en servir en métaphysique.

En résumé, le seul moyen d'établir qu'une réalité est acte

1. Nous disons bien par *voie d'analogie* et non pas par raisonnement apodictique. Le moyen terme semble manquer, en effet, qui permettrait de passer de façon rigoureuse de l'indépendance d'une forme vis-à-vis de la matière à son intelligibilité absolue, à sa spiritualité, et de prouver *a priori* qu'un être inétendu est nécessairement intelligent. Sans doute que, pour tirer de l'antécédent le conséquent, d'aucuns recourent à l'argumentation suivante : « Si une forme est indépendante de la matière, il s'ensuit [1] qu'elle est donnée tout entière *en* elle-même, et donc [2] qu'elle est tout entière *pour* elle-même, et donc [3] intelligible pour elle-même, et donc [4] « intelligée en acte » pour elle-même, c'est-à-dire intelligente : *Ergo tota in se, ergo tota sibi, ergo intelligibilis sibi, ergo intellecta in actu sibi* ». Mais le passage de [1] à [2], pour être très suasif, voire très probable, ne peut se justifier avec une rigueur métaphysique : on ne conclut d'une proposition à l'autre qu'en les supposant *a priori* équivalentes, ce qui n'est pas une preuve et ce qui est cela même qu'il faudrait prouver. Par suite, on ne saurait admettre comme strictement démontré qu'une forme subsistante en soi est comme telle *intellecta sibi*, c'est-à-dire intelligente, et qu'elle se possède toute par l'intelligence. Cette proposition a en sa faveur une raison négative de très haute valeur, qui se tire de la nature de l'activité d'une forme non reçue dans une matière telle que nous la pouvons connaître : *nous* ne la concevons pas en effet autrement qu'intelligente. Mais de ce que *nous* ne voyons pas pour l'être immatériel d'autre mode d'activité possible que celui de l'activité intelligente, s'ensuit-il qu'il n'en existe pas? Il y a pour nous une impossibilité *négative* à en concevoir une autre : il n'apparaît pas que cette impossibilité soit *positive*. La conclusion sera très raisonnable, très fondée, et nous l'admettons assurément sans peine : elle ne donnera pas l'évidence intrinsèque parfaite.

pur (dans sa ligne), et donc un être simple, une forme spirituelle subsistante, qui se possède et se comprend en acte, *intellectum in actu* [1], consiste, d'après l'argument même que nous analysons, à prouver que cette réalité n'est pas une forme reçue dans une matière, c'est-à-dire n'est pas un acte réellement limité par une puissance qui le reçoit. Mais pour prouver ce dernier point, il faut avoir déjà établi qu'il y a des formes reçues dans une matière et que cette notion est réellement métaphysique, — ce qui est précisément toute la théorie de la matière et de la forme. Vouloir procéder en sens inverse, c'est s'enfermer dans un cercle ; aussi pensons-nous que faire reposer, comme le prétend le P. Remer, cette même théorie sur l'argument qui vient d'être discuté, dénote un vice de méthode pernicieux. — Supposez au contraire solidement constituée par une autre voie la théorie de la matière et de la forme, ce même argument devient une traduction systématique fort élégante et très recevable de la dite théorie, quoi qu'il en puisse être par ailleurs du principe général de la limitation de l'acte par la puissance ; cet argument nous expliquera alors et nous rendra intelligibles, en fonction de principes plus généraux et en nous transportant à un degré d'abstraction supérieure, des vérités de fait prises dans l'ordre réel et garanties par des preuves directes : c'est précisément le rôle, — le principal rôle de l'explication métaphysique.

1. Pour autant, comme nous l'avons dit dans la note précédente, que ces notions se peuvent déduire l'une de l'autre. L'idée de *simplicité* ne se confond d'ailleurs nullement avec celle de *spiritualité* ; ainsi, au moyen âge, du temps même de saint Thomas, beaucoup admettaient que les corps célestes étaient simples, c'est-à-dire non composés, mais ils n'admettaient pas qu'ils fussent *spirituels* au sens où nous entendons, par exemple, la spiritualité de l'âme. — Sur l'expression *intellecta in acta*, voici quelques textes qui permettront de mieux connaître la pensée de saint Thomas : « Sicut sensus in actu est sensibile in actu, non ita quod ipsa vis sensitiva sit ipsa similitudo sensibilis, quæ est in sensu, sed quia ex utroque fit unum sicut ex actu et potentia, ita et intellectus in actu dicitur esse intellectum in actu, non quod substantia intellectus sit ipsa similitudo per quam intelligit sed quia illa similitudo est forma ejus. Idem est autem quod dicitur : in his quæ sunt sine materia, idem est intellectus et quod intelligitur, — ac si diceretur quod intellectus in actu est intellectum in actu. Ex hoc enim est intellectum in actu quod est immateriale » (*Sum. theol.*, I^a P., q. 55, a. 1, ad 2. Cf. *ibid.*, q. 87, a. 1, ad 3). Et encore : « Omnis forma separata a materia est intellecta in actu... Sed si anima bruti manet corrupto corpore, erit forma a materia separata. Ergo erit forma intellecta in actu. Sed in separatis a materia idem est intelligeus et intellectum, ut Aristoteles dicit. Ergo anima bruti, si post corpus manet, erit intellectualis ; quod est impossible » (*II Contra Gentes*, c. 82). Cf. *Sum. theol.*, I^a P., q. 85, a. 2 avec commentaire et note du P. Rousselot, dans les *Archives de philosophie*, I, p. 53.

CHAPITRE III

L'INDIVIDUATION DES FORMES PAR LA MATIÈRE

Bien que le problème de la limitation de l'acte et celui de sa multiplication soient étroitement unis, beaucoup d'auteurs, lorsqu'ils en font l'application à la thèse de la matière et de la forme, évitent de les confondre. Ainsi le P. Geny, comme nous l'avons vu, a tiré de la théorie de la multiplication des formes, en faveur de la composition hylémorphique des corps, un argument distinct de celui qu'il a tiré de la limitation de l'acte par la puissance : « Ce second argument, dit-il, repose immédiatement sur l'impossibilité d'admettre entre deux formes pures une diversité substantielle, une raison d'altérité qui ne soit pas une différence spécifique. Celui qui ne veut pas remonter plus haut encore, comme saint Thomas a fait, et donner comme dernier fondement à cette impossibilité l'infinité nécessaire de l'acte non reçu dans une puissance, pourra trouver peut-être dans ce principe prochain une vraie évidence »[1].

C'est toute la théorie thomiste de l'individuation et de la multiplication des formes à l'intérieur d'une même espèce qui se trouve impliquée dans ce raisonnement, et le lecteur n'attend pas que nous la reprenions ici à pied d'œuvre, comme il conviendrait pour discuter à fond l'argument que l'on vient d'en-

1. *Gregorianum*, 1920, p. 106. L'argument est longuement développé dans la *Cosmologia* du P. Monaco, p. 72 sq. : nous ne pouvons mieux faire que d'y renvoyer le lecteur et renonçons à le transcrire ici. Le P. Monaco, lui aussi, distingue très nettement les deux preuves et les juge même tout à fait indépendantes l'une de l'autre ; différant en cela du P. Geny, il ne fait confiance qu'à la seconde, tirée de l'individuation des formes séparées, et n'a manifestement pour la première qu'une estime révérentielle très limitée (*ibid.*, p. 71).

tendre. Nous nous contenterons de dire sur cette théorie ce qui nous paraît nécessaire pour montrer que, tout en étant probable, — et pour notre part nous n'hésitons pas à la considérer comme plus probable[1], — elle n'est cependant pas certaine et donc ne peut servir de base à une thèse aussi fondamentale que la thèse de la matière et de la forme.

Lorsque l'on étudie de près la théorie thomiste de l'individuation des formes séparées et l'impossibilité prétendue de les multiplier dans une même espèce en dehors de la matière quantifiée[2], il apparaît avec évidence que ses preuves se réduisent en tout et pour tout à trois : 1° l'extraposition spatiale est condition métaphysique essentielle de la répétition du « même » ; 2° une forme sans matière épuise totalement son idée et donc ne saurait être multipliée ; 3° l'individuation ou multiplication par la matière est condition nécessaire du réalisme modéré, postulat obligé d'une théorie réaliste de la connaissance.

Nous les discuterons successivement.

ARTICLE I

L'EXTRAPOSITION SPATIALE EST-ELLE CONDITION DE LA RÉPÉTITION DU « MÊME » ?

La première, qui est, à vrai dire, la preuve essentielle, se tire en définitive de l'impossibilité de distinguer deux êtres parfaitement semblables, s'ils ne sont juxtaposés dans l'espace et

1. Avec le cardinal Mercier (*Ontologie* [6], p. 79-81), nous pensons que l'opposition sur ce point entre Suarez et saint Thomas n'est pas aussi grande que d'aucuns *se plaisent* à le croire. Tout ce que dit Suarez peut et doit être admis par un thomiste ; mais Suarez s'arrête en chemin, tandis que saint Thomas tâche de pénétrer davantage à la racine métaphysique de la question. Ce que l'angélique Docteur ajoute est du plus haut prix, et mérite la plus grande attention, mais « ses solutions ne contredisent pas la thèse de Suarez, elles la complètent » : cette conclusion du cardinal Mercier sera la nôtre.

2. On n'emploie en général pour désigner ce problème complexe qu'une seule expression : l'*individuation*. Nous croyons que cette dénomination unilatérale est de nature à donner le change : individuation et multiplication, bien loin de se confondre, doivent être soigneusement distinguées, comme la suite nous le fera voir.

donc s'ils ne sont matériels, étendus. Elle se présente sous deux formes un peu différentes que, pour plus de clarté, nous examinerons à part.

§ 1. — Première forme de l'argument.

Voici l'argument tel que nous le communique l'un des représentants les plus en vue de l'école thomiste, partisan déterminé de l'unicité spécifique des formes subsistantes, ou plus simplement des anges :

« Dire qu'un être est autre qu'un autre sans cependant différer de lui, c'est nécessairement dire qu'il ne se confond pas entitativement avec lui, c'est-à-dire que l'un est par lui-même *en dehors* de l'autre. Car *c'est là l'unique manière de ne pas être le même sans cependant différer*. Mais cela revient à dire que l'altérité sans différence est nécessairement une altérité spatiale, que, dès lors, c'est l'espace qui permet la répétition du même et que, puisque c'est par la matière que les idées sont dans l'espace, c'est aussi en raison de leur rapport à la matière que les idées peuvent être répétées ».

Nous concédons absolument la première partie du raisonnement : si un être est autre qu'un autre, c'est qu'il ne se confond pas entitativement avec lui. Mais il faudrait prouver que cela revient à dire « que l'un est par lui-même *en dehors* de l'autre », et c'est ce qui n'a pas lieu ici. Supposer cette équivalence est supposer ce qui est en question. Sans doute, ce point concédé, tout le reste suit : seulement, l'essentiel de la démonstration fait défaut.

L'explication qui soutient cette équivalence et qui doit établir toute la thèse n'a d'autre base, en effet, que notre ignorance. On dit : « c'est l'unique manière de ne pas être le même sans cependant différer ». — A quoi nous répondons : « Nous n'en connaissons pas d'autre, soit : mais n'y en a-t-il pas d'autres ? Nous n'en savons rien ». Il est très vrai que nous ne pouvons nous *représenter* que sous cette forme quantitative et spatiale la distinction entitative et numérique des êtres ; il est vrai encore que, pour les êtres matériels, cette distinction résulte

de leur juxtaposition dans l'espace et que les formes séparées repoussent ce mode de distinction. Mais que des êtres, dont la nature et les conditions d'existence nous échappent presque totalement, ne puissent être assujettis à des règles différentes, et que, en raison de notre ignorance sur ce point, on s'arroge le droit d'affirmer que telle est l'unique manière de ne pas être le même sans cependant différer : ce sont là, nous semble-t-il, prétentions toutes gratuites et que nous estimons injustifiées. Tant qu'on n'aura pas montré l'impossibilité *positive* de tout autre mode de distinction et de multiplication que celui de la juxtaposition spatiale, ou, si l'on préfère, tant qu'on n'aura pas établi que tout autre mode est contradictoire ou positivement inintelligible en soi, la question restera entière. On ne la résoudra qu'en la supposant.

§ 2. — Deuxième forme de l'argument.

Exposé. — Le P. Valensin, en termes encore plus concis, a proposé le même argument : « Lorsqu'il s'agit d'idées (et les essences sont des idées, mais objectives), lorsqu'il s'agit, en d'autres termes, « d'intelligibles », on comprend qu'il puisse y avoir altérité de différence. Mais l'altérité sans différence est-elle aussi possible? Si deux intelligibles ne diffèrent pas comme intelligibles, peuvent-ils encore être deux? — Il n'y a qu'une réponse à cette question : ils le peuvent, mais à une condition qui est évidente, c'est de n'être pas qu'intelligibles. Ainsi rien ne peut être autre qu'un autre et cependant n'en différer pas pour l'esprit, que ce qui est capable d'en différer pour les sens. En ce cas la différence est distinction ; et la distinction, distance. L'altérité qui est altérité sans être altérité intelligible, c'est-à-dire essentielle, est nécessairement altérité sensible, c'est-à-dire *spatiale* »[1].

Discussion. — Il nous semble que, en dépit de sa nouvelle forme, cette preuve de la théorie thomiste de l'individuation donne prise à la même difficulté. Si *notre* intelligence qui,

1. *Notes de philosophie*, dans *Revue de philosophie*, nov.-déc. 1922, p. 582.

par suite de ses attaches à la quantité, ne distingue l'identique que par l'extraposition spatiale, était la mesure et la règle de *tout* intelligible, le raisonnement serait apodictique. Cette condition étant manifestement inexistante, il ne suffira pas d'*affirmer* que « rien ne peut être autre qu'un autre et cependant n'en différer pas pour l'esprit, que ce qui est capable d'en différer pour les sens » : il faudra établir ce point péremptoirement, puisque c'est cela même qui est en question. L'auteur, pour toute justification de sa pensée, se contente de *poser* comme *évident* que deux intelligibles qui ne diffèrent pas comme intelligibles ne peuvent être deux qu'à la condition « de n'être pas qu'intelligibles ». Qu'il veuille bien excuser ici notre infirmité intellectuelle ! Mais cette proposition, tout évidente qu'elle peut être au sens *formel*, ne nous paraît apporter absolument aucun appui à la thèse de la multiplication des formes par la seule matière.

Admettons, en effet, ce principe posé dans sa généralité : reste à en faire l'application. Ces deux intelligibles qui ne diffèrent pas comme intelligibles, pour être deux devront « n'être pas qu'intelligibles » au regard de quelle intelligence ? De l'intelligence participée qu'est l'intelligence humaine — ou de l'intelligence parfaite, c'est-à-dire l'intelligence divine ? Suivant que l'on considère l'une ou l'autre, à moins de prétendre que notre intelligence légifère sur l'être comme l'intelligence divine, c'est-à-dire en l'épuisant, ce qui serait absurde, la conclusion sera très différente au point de vue du problème qui nous occupe : mais en aucun cas, pensons-nous, elle ne légitimera la thèse qui voudrait que ces intelligibles, ne différant pas pour l'esprit, devront nécessairement différer pour le sens.

Dans le plan du thomisme traditionnel, « n'être pas qu'intelligible » signifie qu'au regard de l'intelligence participée, — en fait l'intelligence abstractive qu'est notre intelligence[1], — l'être

1. Laissons de côté l'intelligence angélique : elle compliquerait inutilement le problème. D'ailleurs ce que nous pourrions en dire avec certitude ne va pas très loin et le vieux Richeome que cite H. Bremond dans son *Histoire littéraire du sentiment religieux en France*, t. I, p. 48, avait raison pour une large part. Qu'on nous permette cette citation reposante : « Les thomistes tiennent leur fort et leurs pièces de batterie en une école, les scotistes en l'autre et chacun pense être le plus fort... Je me suis

intelligible comporte un *reste* et peut se doubler d'éléments extra-intelligibles pour nous. Et cela, quoi qu'en pense certaine école, nous l'admettons. Mais ce n'est pas uniquement par ce qu'il peut y avoir en eux d'élément sensible et comme d'appel à la matière quantitative que les objets intelligibles peuvent ainsi se doubler ; c'est aussi par ce qu'il y a en eux d'irréductible au concept proprement dit, à savoir ce qui constitue leur « suppositalité » ou personnalité, et plus encore leur existence singulière qui, ne répondant en aucune façon à la question *quid*, échappe de droit à tout *concept*. Dès lors, conclure que si deux intelligibles ne diffèrent pas pour l'esprit *humain* et cependant diffèrent entre eux, cela ne peut être que par une altérité sensible et spatiale, c'est affirmer de parti pris et gratuitement, sans motifs qui justifient ce verdict, qu'il n'y a pas d'autres solutions possibles, — ce qui est faux ; c'est affirmer de plus ce que toute l'école thomiste nie et doit nier, qu'il n'y a d'inintelligible pour l'esprit *humain* que la matière signée de quantité. En réalité, la porte reste bel et bien ouverte à des explications différentes.

S'agit-il maintenant de l'intelligence divine, on pourra également concéder le principe sous sa forme générale, puisque, de fait pour l'intelligence qui n'admet pas de *reste* dans son objet, un intelligible ne peut pas se doubler objectivement d'un élément inintelligible. Mais alors aussi l'on voit tout de suite que la proposition envisagée : « si deux intelligibles ne diffèrent pas comme intelligibles, ils ne diffèreront entre eux qu'à la condition de n'être pas qu'intelligibles », ne peut plus du tout s'appliquer à Dieu. Deux intelligibles pour Dieu qui ne diffèrent pas comme intelligibles sont nécessairement et formellement *un*,

trouvé souvent aux disputes et ouï subtilement colleter diverses questions et, entre autres, oyant parfois parler, à grandes boutades, de la nature et des actions des anges, me suis représenté les bons anges présents qui, possible, se riaient et portaient compassion à ceux qui parlaient tout autrement de leur essence, de leur façon d'entendre et d'agir que la vérité ne portait. M'a semblé aussi de voir les démons se moquer et se rire superbement, voyant les disputants échauffés en l'escarmouche de leur ignorance (de la nature des démons), principalement s'ils les voyaient s'enfler de l'opinion de leur savoir. Or, que l'orgueilleux soit un de ces disputants de haute lutte et qu'il sache mettre au sac... les plus huppés..., de quoi peut-il faire trophée, sinon de l'ignorance d'autrui, qui ne lui sait répondre, et d'une vaine opinion de son savoir qui n'est en vérité qu'une mêlée de plusieurs ignorances » (*Académie d'honneur*, p. 214, 215).

mais ne peuvent à aucune condition différer pour lui, l'intelligible pour Dieu étant l'idée divine qui épuise totalement l'être jusque dans sa singularité existentielle, son actualité, sa personnalité, — rien de ce qui participe l'être ne pouvant, de nécessité métaphysique absolue, à aucun titre, être inintelligible pour lui. Dès lors, impossible manifestement de tirer quelque conclusion que ce soit de ce point de vue en faveur de la multiplication de l'identique par la matière[1].

Mais alors aussi, il reste que cette thèse, par le fait même, se trouve dépouillée de toute justification rationnelle et que la nécessité métaphysique de recourir à l'altérité spatiale pour expliquer comment une réalité qui ne diffère pas d'une autre pour l'esprit peut cependant différer de cette autre, est affirmée arbitrairement sans aucune preuve.

En bref : de ce que le seul distinctif possible de deux intelligibles qui ne diffèrent pas comme intelligibles est cela seul qui est inintelligible pour *notre* esprit abstractif, on n'a pas le droit de conclure que cet inintelligible est exclusivement la matière ; tout au plus pourra-t-on dire que la matière est pour nous *cause* de cette inintelligibilité[2]. Outre que le principe de distinction invoqué par les tenants de la thèse thomiste n'a pas de sens, lorsqu'on veut l'appliquer à Dieu — ce qui partant laisse la question intacte, — on ne saurait admettre que le quantitatif est en fait le seul inintelligible pour *notre* esprit sans admettre que notre esprit a en fait barre conceptuellement sur *tout* l'intelligible en dehors du matériel : on ne prouvera pas cette proposition radicalement fausse, et l'admettre comme évidente, ainsi que font certains, c'est de plus se donner cela même qui est en question : pétition de principe par conséquent.

1. Aussi bien, lorsque le problème est soulevé de savoir si l'identique peut être multiplié, si par exemple deux anges peuvent exister dans une même espèce, il ne peut s'y agir et jamais il ne s'y est agi de savoir si la personnalité, l'actualité, l'existence d'un individu peuvent être multipliées comme telles. Présenter ainsi la question serait la dénaturer complètement. L'identique dont on cherche s'il peut être multiplié, n'est que ce qui peut répondre, selon notre manière de penser, à la question *quid est* et nullement à la question *an est*, ni même à la racine de la « suppositalité » : tenter de résoudre un autre problème que celui-ci, serait ne rien résoudre du tout. Nous revenons plus bas sur ce point.

2. « Singularium non est *intellectus* apud nos, non ratione singularitatis, sed ratione materiæ, quæ est in eis individuationis principium » (*Sum. theol.*, I^a P., q. 46, a. 1, ad 2).

§ 3. — Un complément inédit de l'argument.

Certaine école néo-thomiste, qui doit être soigneusement distinguée de la précédente, soulève ici, il est vrai, une difficulté que ne connaissaient pas les anciens. Partant de ce principe que les choses quelles qu'elles soient, ont pour finalité profonde d'être connues par une connaissance qui leur soit exactement proportionnée et qu'elles n'ont au vrai leur pleine intelligibilité qu'autant qu'elles sont *actu*, les tenants de cette école en concluent qu'il doit y avoir dans la chose matérielle un *reste* qui serait inintelligible pour Dieu, et grâce auquel la chose serait multipliable. En effet, disent-ils, ce principe de multiplication des êtres étendus ou n'est rien et ne fait pas différer, ce qui est impossible; ou bien est la puissance entendue comme de soi le non-être réel dans l'être. Or celle-ci n'est *de droit* intelligible que par l'acte, et donc — telle est leur conclusion — elle exige, pour devenir intelligible à Dieu, d'être en quelque sorte filtrée par une intelligence abstractive. En d'autres termes, pour Dieu même, le monde des réalités sensibles et des objets de connaissance conceptuelle n'a son intelligibilité, et par suite n'est *possible*, que moyennant une conscience humaine totalisatrice dans laquelle seule ce monde prend sa réalité intelligible.

Sans vouloir préjuger le fond de cette question, il est bien permis de se demander quel argument positif on peut mettre en avant pour la proposer simplement comme probable? Et quel crédit il convient d'accorder à une théorie qui s'appuie en dernière analyse à de tels présupposés? Car enfin, à moins de subtiliser complètement la puissance et de transposer toute la métaphysique scolastique dans un plan d'idéalisme immatérialiste qui lui est totalement étranger, — cela implique qu'il peut y avoir du réel qui serait inintelligible de soi pour Dieu : première affirmation singulièrement choquante pour ne pas dire plus, et qu'en tous cas nous estimons contradictoire à la perfection infinie de Dieu, aussi bien qu'à la nature de l'être intelligible. Cela entraîne encore cette conséquence non moins étrange, — et qui est de fait soutenue par ces philosophes, —

qu'il faudrait tirer de la réalité du monde sensible la nécessité de le conditionner par la connaissance sensible ; c'est-à-dire que le monde sensible n'est intelligible pour Dieu qu'à la condition de passer par notre connaissance sensible. La création du monde matériel devient ainsi *métaphysiquement* impossible en dehors de la connaissance sensible de l'animal et de l'intelligence *abstractive* de l'homme [1] ; et l'on ira jusqu'à en conclure la nécessité absolue d'un homme parfait, l'Adam métaphysique ou mieux l'Homme-Dieu, non pas nécessairement comme Rédempteur, mais comme intermédiaire entre Dieu et le monde.

Nos lecteurs comprendront sans peine que nous n'entreprenions pas l'examen détaillé de ces vues qui, appliquées, dans l'ordre surnaturel, aux dogmes de l'Incarnation et de la Rédemption, amèneraient à des conceptions que l'on est en droit de juger simplement extravagantes. Non seulement nous serions en dehors des sentiers battus et d'un terrain solide, mais nous risquerions vite de nous trouver en face de thèses suspectes et téméraires au bas mot, que l'on croirait presque renouvelées des cosmogonies gnostiques... ; et cela, alors que nous cherchons des arguments apodictiques et éprouvés. Notre abstention s'expliquera d'autant mieux que ces rêveries métaphysiques ne nous ont pas été directement opposées dans le présent débat.

ARTICLE II

LA FORME SANS MATIÈRE ÉPUISE-T-ELLE SON ESPÈCE ?

§ 1. — Exposé de l'argument.

La *deuxième* preuve de la théorie thomiste de l'immultipliabilité des formes angéliques dans leur espèce accepte comme

1. C'est une thèse classique et même commune dans l'École que la nature matérielle ne peut atteindre sa fin, qui est la gloire de Dieu, sans l'intermédiaire des intelligences créées soit angéliques, soit humaines (cf. M. Nivard, s. j., *Ethica*, thesis I, schol., p. 11, Paris, 1924). Encore que cette thèse, dans l'ordre métaphysique pur, ne soit pas absolument certaine, il ne saurait nous venir à l'idée d'en contester la haute convenance et la très grande probabilité ; elle est parfaitement raisonnable et fondée, mais n'a rien de commun avec l'opinion plus que bizarre dont nous parlons dans notre texte, et il faut l'en distinguer avec le plus grand soin.

donnée la pluralité des individus au sein d'une même espèce matérielle. Voici comment la présente le cardinal Mercier : « Dans un individu de la nature, il y a lieu de distinguer sa forme, sa matière, ses accidents, son existence. Or, l'existence ne constitue pas l'individu, mais le présuppose comme un sujet qu'elle actualise. Les accidents sont consécutifs à la constitution de l'individu, car, par nature, ils lui sont inhérents. La forme est, par définition, le principe intrinsèque des déterminations essentielles du corps. Dès lors, toute diversité dans la forme entraîne une diversité d'essence, ou, ce qui revient au même, une diversité spécifique; donc la forme ne rendrait point raison d'une individualisation qui n'entraînerait aucune perfection essentielle nouvelle »[1]. En conséquence, là où vous avez une forme pure sans matière, comme tel est le cas des anges, chaque individu sera à lui-même son espèce. Toute différenciation et distinction des purs esprits entre eux ne saurait en effet être prise que de la forme ; elle sera dès lors spécifique par définition. Là donc seulement sera possible une multiplication d'individus participant à la même espèce, où l'on pourra assigner un principe de différenciation et de distinction extrinsèque à la forme. Ce principe est précisément ce qu'on appellera la matière.

Il suffit, semble-t-il, d'avoir énoncé cette argumentation pour se rendre compte tout de suite que, à défaut de la première preuve jugée insuffisante, la théorie de l'individuation des substances séparées, si elle n'a pas d'autre fondement, ne peut nous être d'aucun secours dans la question de la matière et de la

1. *Ontologie*[6], p. 81-82. — Cf. *Sum. theol.*, I[a] P., q. 50, a. 4 c. Saint Thomas était en ce point très fidèle aux principes de la métaphysique d'Aristote, mais, dit Bæumker, « en opposition avec les théologiens de son temps » (*Witelo*, p. 543, dans les *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, Band III, Heft 2). Albert le Grand avait lui aussi, comme Aristote, enseigné dans sa *Métaphysique* que seule la matière pouvait être principe d'individuation ; mais influencé par le *Livre des causes*, il en vint à admettre dans les substances incorporelles une *hyliathis* analogue à la matière qui devait jouer le même rôle que celle-ci : cf. Duhem, *Le système du monde*, t. V, p. 456 sq. Quant à la nature de cette *hyliathis*, il peut être utile de reproduire cette note du P. Grossat : « Le *De Causis* avait été traduit de l'arabe. Le traducteur y avait, dans la neuvième proposition, transcrit, sans le traduire, le mot arabe « koullyah », qui signifie *universalité*. Ne comprenant pas ce mot, les copistes l'avaient défiguré ; il devint yleatin, hylcachin, hyliachim... Avec le peu de grec qu'on savait, on pensa à *hylè*, la matière... »

forme qui nous occupe avant tout ici ; et qu'il y aurait une nouvelle pétition de principe à vouloir y recourir. Cette nouvelle argumentation qui prétend la fonder repose en effet tout entière sur le principe : *differentia quæ ex forma procedit, inducit diversitatem speciei*[1]. Or ce principe n'implique-t-il pas que la théorie et la distinction de la matière et de la forme sont déjà solidement établies, et que l'on est en droit d'opposer l'être simple à l'être composé? Et vraiment peut-on douter que saint Thomas, lorsqu'il recourt au dit principe, ne s'appuie sur la théorie de la matière et de la forme déjà prouvée par ailleurs, bien loin de vouloir fonder celle-ci sur ce principe? La réponse à ces questions ne saurait, à notre avis, laisser la moindre incertitude : ce qui nous met en face d'une situation déjà connue.

Mais peut-être dira-t-on que l'on entend ici *forma* au sens général de principe déterminant et spécificateur, d'acte et principe de perfection, sans que l'on veuille préciser davantage. L'argument appuyé sur cet axiome thomiste *differentia quæ ex forma procedit, inducit diversitatem speciei* se borne à montrer, en dehors de tout système préconçu, que cette réalité, — acte et principe de perfection, — ne peut être multipliée que par un principe, une réalité distincte d'elle : faute de quoi toute distinction numérique de formes semblables deviendrait impossible. Autrement dit, toute forme séparée, toute perfection simple et pure est nécessairement unique dans son espèce.

Nous ne reviendrons pas sur les critiques que nous avons adressées plus haut à tout argument qui prendrait comme point de départ la notion de forme séparée, indépendante de toute matière. Laissant donc de côté cette question déjà réglée, examinons avec quelque détail la nouvelle position qui vient d'être décrite et voyons quelle est sa solidité.

§ 2. — Discussion.

Ce que nous accordons, ce que nous rejetons. — Nous sommes tout prêts à concéder ce principe : *forma irrecepta est illimitata*, au sens que nous avons déjà expliqué, et avec cette

1. *II Contra Gentes*, c. 53.

restriction essentielle que, si elle est illimitée dans sa ligne et si cette ligne n'est pas la ligne pure de l'être supposé de soi infini, cette illimitation *relative* de la forme n'entraîne nullement l'illimitation *absolue*, l'infinité positive. D'autre part, une forme concrète, individuelle, ne comporte pas l'indétermination de la forme abstraite ; elle répond à une idée divine qui la représente totalement jusques et y compris son individualité, sa singularité existentielle et toutes ses virtualités ; de plus, en tant que concrète et individuelle, elle réalise tout ce que contient et suppose cette idée. En ce sens, elle est *infinita inferius*, elle épuise le contenu de l'idée qui la définit adéquatement ; en ce sens encore elle ne comporte la possibilité d'aucune différenciation, à peine d'être autre qu'elle n'est. En ce sens enfin, et pour cette raison, une fois constituée toute la théorie thomiste des formes, il nous semble nécessaire d'admettre et nous admettons, à titre systématique, le principe de saint Thomas : *differentia quæ ex forma procedit inducit diversitatem speciei.* Si la forme est conçue comme principe ontologique spécifique, toute diversité qui procédera de la forme sera, par le fait même et *par définition,* une diversité spécifique. Les anges étant des formes pures, toute *diversité qualitative*, qui pourra être réalisée entre eux, viendra donc nécessairement de leur forme et par suite sera spécifique. La conclusion dans le système s'impose et ne peut être évitée.

S'ensuit-il que cette forme doive être considérée comme unique dans son espèce ? et que vaut cet enthymème : une forme qui n'est pas reçue dans un sujet est illimitée et par conséquent unique, — *forma irrecepta est illimitata, ergo unica ?*

Laissant de côté à dessein l'acte pur d'être, qui est positivement infini en perfection et qui est ici hors de cause, considérons l'être fini en tant qu'être, la forme *illimitée inferius*, mais *limitée superius*, et nous répondrons à cette question : « la rigueur de ce raisonnement nous paraît hautement probable, à notre avis même on n'en pourra montrer la fausseté, ce qui est amplement suffisant pour que l'on soit autorisé à l'adopter. Mais nous ne croyons pas non plus que l'on puisse le justifier complètement. Dès lors sa valeur ne dépasse pas les limites de

la probabilité et il n'y a pas à vouloir faire dépendre de lui une thèse aussi importante et essentielle que la composition hylémorphique des corps ». Encore que le sujet soit rebattu, on ne nous en voudra pas de dire les motifs qui appuient, selon nous, cette manière de voir.

Individuation et multiplication. — D'aucuns vont jusqu'à douter que toute diversité prise de la forme entraîne une diversité spécifique. Mais, comme nous l'avons dit, étant donné la conception thomiste de la forme, nous ne voyons pas comment on pourrait mettre ce point en question. Aussi le problème revient à décider si, dans l'ordre de l'existence, la cause première peut poser des êtres spirituels qui seraient en tout semblables entre eux jusqu'à la différence individuelle inclusivement et qui ne se distingueraient les uns des autres que numériquement, *solo numero*, par la seule existence. De très bonnes raisons militent, semble-t-il, en faveur d'une réponse négative à cette question. La principale est que, non seulement nous ne pouvons assigner aucune raison positive d'intelligibilité à pareille multiplication, mais qu'il pourrait bien y avoir à cela une impossibilité positive. Comment en effet concevoir qu'un individu comme tel soit multiplié, qu'une idée individuelle déjà réalisée selon tout ce qu'elle dit et dont la réalisation n'entraînerait aucun élément nouveau, puisse être répétée une seconde fois? Dès là qu'elle implique par essence l'individualité, elle dit l'incommunicabilité et donc l'unicité : il lui suffit d'être posée dans l'existence pour épuiser le contenu de sa notion. La puissance de Dieu est infinie et s'étend à tout possible, mais elle ne peut l'impossible. Or reproduire et répéter l'individu comme tel équivaudrait à réaliser des contradictoires : ce serait faire que ce qui est essentiellement *un* et incommunicable soit *deux* et communicable.

L'argument ainsi présenté ne saurait manquer de faire impression. Nous avouons même l'avoir longtemps considéré comme décisif et sans réponse : ce qui est assez dire le poids que nous lui reconnaissons. Cependant, à l'examiner de près, ne lui trouverait-on pas quelque fissure? L'incommunicabilité

substantielle qui constitue la différence spécifique de l'individualité (ou suppositalité) entendue au sens scolastique de « suppôt » et de « personne », est-elle une note qui relève de l'essence ou n'est-elle pas consécutive au fait de l'existence ?

Ce que l'on est convenu d'appeler l'individuation, la singularité, ou encore avec Scot, l'*hæccéité*, c'est-à-dire ce par quoi tel être concret et complètement déterminé, est ce qu'il est et pas autre, Pierre et non Paul, — appartient, de l'avis unanime des scolastiques, à l'ordre quidditatif. D'après saint Thomas et l'école thomiste, notre raison discursive, dont l'objet est l'universel, ne peut, il est vrai, en avoir une connaissance directe ; elle ne connaît la dernière détermination individuelle que dans la *conversio ad phantasma*. Mais pour le Docteur angélique, — tout de même que pour Scot et Suarez qui, eux, attribuent à l'intelligence humaine le pouvoir de connaître immédiatement par l'intelligence l'individu comme tel, — les principes individuants sont *de soi* intelligibles et relèvent de l'essence ; si nous ne les atteignons pas, c'est qu'ils ont leur racine dans la matière et que la matière première ne nous est pas immédiatement intelligible, qu'elle ne tombe pas directement sous notre concept : ce qui ne l'empêche nullement d'être intelligible à une intelligence supérieure, et ce qui n'empêche nullement toute réalité conditionnée par elle de rentrer comme elle-même dans la définition de l'être, dans les constitutifs de son essence [1].

Supposons tout cela accordé. Il s'ensuivra que la détermina-

1. Recherchant si Dieu connaît les êtres singuliers comme tels, saint Thomas en donne cette belle preuve, toute chargée de doctrine : « Cognitis principiis ex quibus cognoscitur essentia rei, necesse est rem illam cognosci, sicut cognita anima rationali et corpore tali, cognoscitur homo. Singularis autem in sua essentia constituitur ex materia designata et forma individuata, sicut Socratis essentia ex hoc corpore et hac anima, ut essentia hominis universalis hac ex anima et corpore, ut patet in VII Met. Unde sicut hæc cadunt in diffinitione hominis universalis, ita illa caderent in diffinitione Socratis, si posset diffiniri. Cuicumque igitur adest cognitio materiæ et eorum per quæ materia designatur, et formæ in materia individuatæ, ei non potest deesse cognitio singularis. Sed Dei cognitio usque ad materiam et accidentia individuantia et formas pertingit : cum enim suum intelligere sit sua essentia, oportet quod intelligat omnia quæ sunt quocumque modo in ejus essentia, in qua quidem virtute sunt, sicut in prima origine omnia quæ esse quocumque modo habent, cum sit primum universale essendi principium, a quibus materia et accidens non sunt aliena, cum materia sit ens in potentia et accidens sit ens in alio. Deo igitur cognitio singularium non deest » (*I Contra Gentes*, c. 65, 2°). Soulignons en passant le degré de réalité positive que saint Thomas accorde ici à la matière, et qu'il faut absolument lui maintenir, si l'on veut éviter l'idéalisme, au moins l'idéalisme immatérialiste de Berkeley.

tion dernière, que le principe d'individuation de l'être purement spirituel appartiendra bien à l'essence et donc à la forme de cet être. Mais s'ensuivra-t-il que cet être sera absolument et de toute manière immultipliable ? — Il faudrait, pour l'affirmer avec certitude, avoir établi au préalable que le principe de l'immultipliabilité de l'être appartient à l'essence de cet être et non pas à son existence, que cette immultipliabilité implique une note quidditative positive, et qu'elle ne *résulte* pas du seul fait de la position de l'être dans l'ordre de l'actualité. Or la thèse thomiste de l'unicité spécifique des formes angéliques tient la réponse à ces questions pour évidente ; elle ne la prouve pas. Elle suppose que la cause première ne peut multiplier dans l'ordre de l'actualité que ce qui, dans l'ordre de l'essence, est multipliable : et ceci est incontestable ; mais elle suppose aussi et cela sans le jamais justifier, que l'être fini, individualisé et complètement déterminé dans l'ordre de l'essence, est, de par ce même ordre de l'essence, immultipliable comme tel : ce qui précisément est nié par ses adversaires. Elle suppose donc et se donne l'objet même du débat.

De nombreux scolastiques pensent, en effet, qu'ici deux problèmes très différents se trouvent indûment confondus, celui de l'*individuation* ou de la singularité de l'être et celui de sa *multipliabilité ;* et ils s'étonnent de voir, dans une controverse comme celle-ci, les partisans de la distinction réelle d'essence et d'*esse* tenir si peu de compte de la réalité de l'acte d'être qui, selon eux, actue au sens propre l'essence individuelle.

Immultipliabilité de l'individu et de l'idée. — Mais, avant toute discussion ultérieure, un point doit être mis hors de conteste comme relevant immédiatement du principe de contradiction. L'être individuel existant est, en tant que tel, de nécessité métaphysique absolue, immultipliable. Si en effet un être existant A pouvait, tout en restant A, devenir l'être existant B et faire nombre avec lui, il serait à la fois et ne serait pas A, car en tant que B existant il aurait une unité transcendentale qui s'opposerait nécessairement comme telle à l'unité transcendentale qui lui convient en tant que A. Dieu ne peut faire par

suite que l'archange Gabriel, qu'il connaît comme existant et qui est de fait existant, soit multiplié comme tel, tout de même que l'essence divine, parce qu'elle est formellement son existence, ne peut être multipliée en tant que telle[1]. Pour autant que l'idée divine atteint l'individualité de l'archange Gabriel *existant*, non pas comme le pourrait faire la nôtre improprement et analogiquement à la manière d'une idée universelle, mais selon tout ce qu'elle est d'une manière parfaite et propre, jusqu'à sa singularité *existentielle* inclusivement, il faut donc dire que Dieu ne peut métaphysiquement répéter et reproduire le terme de son idée, qu'il ne peut réaliser une seconde fois une idée déjà réalisée une première fois. Pareille impossibilité d'ailleurs s'applique non seulement aux formes angéliques, mais à n'importe quel être, qu'il soit immatériel ou non.

Va-t-il découler de là que l'individu angélique considéré dans la seule ligne de la quiddité et dans la mesure où l'on doit distinguer en lui l'essence et l'existence possible, dise de soi l'immultipliabilité dans l'ordre de l'existence réelle, et que ce même ensemble de notes quidditatives qui le définissent identiquement dans l'ordre de l'essence et qui représentent ce que peut être une idée individuelle en dehors de la singularité existentielle, — ne puisse indéfiniment recevoir de la cause première l'actualité dans l'ordre de l'existence ? Va-t-il découler de là que l'incommunicabilité propre à l'*individu existant* appartienne à l'ordre essentiel, en d'autres termes que la singularité existentielle, qui est un *fait*, n'ajoute rien à la singularité quid-

1. C'est ainsi et ainsi seulement que nous croyons devoir entendre l'argument que propose saint Thomas, dans la *Sum. theol.*, Iª. P., q. 11, a. 3, pour prouver l'unicité de Dieu. — Nous avouons d'ailleurs que, même ainsi entendue, la preuve de l'unicité divine nous paraît laisser place encore à plus d'une difficulté. Pourquoi répugnerait-il qu'il y eût plusieurs êtres *a se* dont l'essence serait identique formellement à leur existence et qui seraient chacun infini en perfection sans dépendre en aucune façon dans l'être l'un de l'autre ? En bref, pourquoi ne pourrait-il y avoir plusieurs infinis en perfection ? A dire vrai, nous n'en voyons d'autre preuve métaphysique, absolue et apodictique que dans la limitation de leur puissance respective qui s'ensuivrait nécessairement. Ce que l'infini A pourrait poser dans l'être et tenir sous sa propre dépendance ne pourrait métaphysiquement être posé dans l'être, quant à sa réalité concrète et individuelle, par l'infini B, ni donc dépendre effectivement de lui ; de même en serait-il pour les termes de l'activité du second infini B par rapport au premier. Mais si l'infini est limité dans sa puissance, il n'est plus infini en perfection, il n'est donc plus *a se* : ce qui est contre l'hypothèse. Ainsi compléterions-nous volontiers, en le renforçant un peu, ce que nous avons jadis écrit ailleurs. *A travers l'œuvre de M. Maurras*[3], p. 354.

ditative, qui seule serait de droit? Nous ne le pensons pas : à moins de supposer toute la question ou de tenir, pour reprendre l'exemple de Kant, qu'il n'y a aucune différence entre cent thalers simplement pensés et cent thalers sonnants et trébuchants dans ma poche ! à moins, nous semble-t-il, d'identifier *formellement* dans la créature l'essence et l'existence !

Que l'on admette ou non dans l'être fini existant une distinction réelle entre l'essence et l'existence, il faut de toute nécessité reconnaître entre l'une et l'autre au moins une distinction de raison fondée, et entre l'être simplement possible et l'être existant au moins une distinction réelle négative. Mais si l'être possible, en tant que possible, n'inclut pas de soi l'existence actuelle, où voit-on une contradiction, une absurdité à ce qu'une essence simplement possible, qui de soi n'est pas actuelle, reçoive[1] indéfiniment de la cause première, source de tout être, l'existence actuelle? Au titre de la seule possibilité, quelque déterminée qu'on la suppose, cette essence possible dit simplement relation, ordination à l'être, et puissance « singulière » à l'être ; aucune des notes qui la constituent n'implique l'être par soi, toutes disent la dépendance vis-à-vis de l'être par soi, et toutes, considérées à part, sont multipliables. S'il est bien vrai que l'être actualisé comme tel exclut la multipliabilité, qu'est-ce qui imposerait d'admettre pareille exclusion de la part de cette essence possible, simple puissance (objective) comme telle?

On en donne cette raison : le possible au sens strict, qui n'existe pas, mais qui peut réellement exister et à qui il manque seulement l'existence, doit être pleinement déterminé, selon toutes ses notes, jusques et y compris ce qui le fait individu : c'est l'individu seul qui est possible. — Nous concédons tout cela ! Mais l'immultipliabilité signifie toute autre chose ; elle vient s'ajouter à la totale détermination de l'individu et nous n'arrivons pas à en découvrir la raison dans l'essence seule en dépit de toutes les analyses. Selon cette manière de voir, l'essence individuelle possible reste parfaitement et formellement une dans

1. Nous avons dit plus haut (p. 160) en quel sens analogique il fallait prendre ce mot *recevoir* appliqué à l'être fini : *receptus ab alio*.

l'ordre de la puissance objective à l'être. D'autre part, dans l'ordre de l'actualité, elle ne peut être multipliée par elle-même, mais seulement par un principe qui est au moins formellement distinct d'elle : ce qui lève toute contradiction [1]. « Faire appel à la contingence de la forme séparée, individuelle, et déclarer que Dieu peut poser l'individu dans l'ordre actuel une seconde fois, s'il l'a déjà fait une première, selon le même type qui lui a servi cette première fois », n'est donc pas se contenter de mots, mais simplement rappeler que toutes les notes d'ordre quidditatif qui appartiennent à la constitution d'un individu fini comme tel, sont toutes simplement possibles et contingentes, qu'elles peuvent être ou n'être pas posées dans l'ordre de l'actualité, qu'elles ne sont pas nécessaires par elles-mêmes et n'ont pas l'être par elles-mêmes, mais le reçoivent de Dieu, enfin qu'elles ne sont nécessaires, strictement unes, complètes et achevées dans l'ordre de l'être que dans l'hypothèse de leur actualité : ce qui est en tout conforme aux principes du thomisme le plus authentique.

§ 8. — Objections et Instances.

1. — « Dieu ne peut faire que ce qui est faisable », dit-on. — C'est entendu ! Mais on n'a pas le droit de supposer sans preuves positives, que cette multiplication, dans l'ordre actuel, de notes essentielles finies, en tout semblables entre elles, est précisément « infaisable », et que des êtres spirituels ne peuvent différer entre eux par leur seule existence, leur seule entité. Tant qu'on n'aura pas établi péremptoirement cette « impossibilité », la puissance de Dieu « possède », au sens juridique du mot et ne saurait être limitée. Aussi bien la nature même de l'*existence*, — réalité distincte réellement de l'essence et composant *ut quo* de l'être complet pour les tho-

1. L'expérience psychologique nous suggère ici un indice qui n'est pas négligeable. La personnalité qui répond éminemment à cette incommunicabilité de l'individu nous est manifestée par la conscience du moi et de son activité. Or la conscience intuitive n'atteint-elle pas le moi et son activité avant tout au titre de l'existence et non au titre de l'essence ou de quelque détermination que ce soit ? C'est d'ailleurs la théorie de saint Thomas dans le *De Veritate*, q. 10, a. 8, pour qui, dans ce mode de connaissance, nous atteignons le moi au titre de la question *an est*.

mistes, réalité totale de l'être actuel, distincte réellement de l'essence possible et virtuellement, mais avec fondement, de l'essence actuelle pour les scotistes et les suaréziens, — constitue un principe réel amplement suffisant à justifier la simple distinction numérique des formes pures[1] : — du moins jusqu'à preuve du contraire, et toutes réserves faites sur notre ignorance des natures spirituelles et formes séparées, dont les conditions d'existence et de multipliabilité ne nous sont pas accessibles en elles-mêmes, mais par simple analogie et par à peu près.

Pour toute preuve du contraire, en fait, on se contente d'*affirmer* que cette multiplication numérique d'êtres spirituels semblables est impossible. Peut-être pareille affirmation est-elle vraie, et nous n'avons nullement la prétention de prouver qu'elle est *positivement* fausse. Mais une pure affirmation gratuite, à quoi se ramènent les arguments proposés, ne nous suffit pas[2].

1. « Distinction numérique », *solo numero*, et non pas « diversité » ou « différenciation » dans l'ordre de la perfection essentielle. Cette diversité entre des formes pures, comme nous avons dit, ne peut venir que de la forme ; elle sera donc toujours sprécifique.

2. Cette conclusion, assurément modeste, nous semble en parfait accord avec la théorie maintenant très en faveur chez beaucoup de thomistes qui veulent, à la suite du cardinal Billot (*De Verbo incarnato*, ed. 4ª, 1904, p. 75), que l'existence soit, *avec* l'essence, l'un des constitutifs formels de la suppositalité et de la personnalité, et qui se réclament non sans raison de saint Thomas, *Sum. theol.*, IIIª P., q. 19, a. 1, ad 4, et *Quodl.* IX a. 3, ad. 2, ainsi que de l'auteur de la *Totius Logicæ Summa*, tr. 2, c. 2, quoi que puisse dire cet apocryphe de la composition *réelle* d'essence et d'existence. Le cardinal Mercier rejette cette solution pour le motif suivant : « l'existence n'est la raison d'aucune réalité ni totale, ni partielle ; elle est simplement l'acte par lequel la réalité sort des possibles et se trouve existante : *esse est ultimus actus* » (*Ontologie*ª, p. 313). On peut entendre différemment la nature de cet acte, encore que, sous sa forme générale, le principe *esse est ultimus actus* soit admis par toutes les écoles. Mais la plupart des thomistes, croyons-nous, distingueront la première partie du raisonnement proposé par le cardinal Mercier : l'existence n'est la raison d'aucune réalité *essentielle*, évidemment oui ; — elle n'est la raison d'aucune réalité partielle dans l'ordre de l'*être*, assurément non : et aucun tenant de la distinction réelle d'essence et d'*esse* ne le peut concéder. Quant aux Suaréziens, ils diraient, eux, que l'existence est la raison de la réalité totale. L'argument d'ailleurs *présuppose* que la personnalité est *exclusivement* d'ordre essentiel : ce qui est précisément en question, et ce que nie le cardinal Billot, ce que nous nions après lui. — Nous permettra-t-on encore une remarque? Comme on vient de le voir, la suppositalité et la personnalité, qui constituent l'individu au sens le plus strict et seules disent formellement l'incommunicabilité, l'immultipliabilité *absolue*, ne s'achèvent complètement, selon nous, — nous serions presque tenté de dire : ne « bouclent », — que dans l'existence et par l'existence, alors que l'individu simplement et complètement déterminé est constitué complet comme tel dans le seul ordre de l'essence. D'où suit qu'il y a *de jure* entre l'individu complet et sa suppositalité la même différence objective qu'entre l'essence au titre de la possibilité et l'actualité de cette essence, c'est-à-dire une distinction réelle négative; d'où suit encore que, dans l'individu existant, il y a entre la nature individuelle complète et le suppôt une

2. — On insiste : « il s'agit ici de la cause non pas extrinsèque, mais intrinsèque de l'altérité ». — Et c'est bien en effet de cette cause intrinsèque que nous nous occupons ! S'il est prouvé que l'existence en est un des éléments constitutifs formels, nous aurons donné cette cause intrinsèque. Mais nous n'en aurons rendu compte d'une manière complète qu'en recourant à la cause dernière de cette même existence, qui est la cause efficiente. D'où la nécessité, pour expliquer formellement l'altérité, de recourir à deux principes, l'un intrinsèque, l'autre extrinsèque. Ni l'on n'explique la contingence par la seule finitude, ni la finitude par la seule contingence : les solutions simplistes n'ont jamais rien valu.

3. — On objecte encore : « *intellegibile in actu est intellectum in actu* ». — Cet axiome est rigoureusement vrai pour Dieu, mais sans doute pour Dieu seul, Dieu seul épuisant la cognoscibilité de l'être jusqu'en sa singularité numérique. D'où suit, comme nous l'avons déjà concédé, que Dieu ne peut pas multiplier l'individu singulier existant, qui est pour lui intelligible en acte. Mais en résulte-t-il que Dieu ne puisse, en dehors de la matière et de l'espace, multiplier réellement ce qui, dans le plan d'une distinction, au moins de raison fondée, d'essence et d'existence, répond à la forme pure, essence pure, distincte de l'existence et indifférente *ratione sui* à l'existence ? On ne peut le conclure du principe allégué dans l'objection qu'en supposant à nouveau la question.

« Mais enfin une forme pure qui est une idée pure épuise, par le fait qu'elle est posée une fois dans l'ordre de la réalité, tout son contenu. Il est donc inintelligible qu'elle puisse être répétée ». — Une forme subsistante considérée dans sa singularité existentielle épuise tout son contenu possible et il est inintelligible que cette forme soit multipliée : c'est évident, et nous avons tenu à l'affirmer dès le début de cette discussion. D'autre part, dans la ligne de la pure *essence* spécifique et individuelle, une

distinction de raison fondée sur la distinction réelle négative dont nous venons de parler. Cette considération peut avoir son utilité dans l'étude de la personnalité et elle pourrait servir à renforcer la position de Tiphaine contre Scot. Mais ne débordons pas notre cadre.

forme subsistante, si elle est réalisée, épuise son contenu, — nous le concédons encore sans peine. S'ensuit-il alors qu'elle ne puisse pas être répétée dans l'ordre de l'existence et par l'existence à un nombre indéfini d'exemplaires parfaitement semblables, en sorte qu'elle épuise en chacun d'eux son contenu quidditatif? Cela n'est plus du tout évident et nous attendons que l'on en fournisse la preuve.

4. — Que si l'on poursuit en reprenant une objection déjà mentionnée : « il est métaphysiquement impossible que Dieu réalise deux fois la même idée : autrement ce qui est un dans sa pensée serait deux dans la réalité, ou plutôt, en fait, le second terme répondant à son idée unique devrait se confondre avec le premier, la réplique recouvrirait nécessairement le modèle », — la réponse est aisée après ce qui précède. L'idée divine n'étant pas une idée abstraite comme la nôtre, représente la réalité individuelle *totale*, et donc le composé complet d'essence et d'existence soit actuel, soit possible. Si deux ou plusieurs formes subsistantes peuvent être créées par Dieu formellement et adéquatement semblables tout en demeurant numériquement et entitativement distinctes, il s'ensuivra que ces deux ou plusieurs formes répondront non pas à *une* idée divine, mais à *deux* ou à plusieurs. Il ne peut être question d'*une seule idée*, reproduite à un nombre d'exemplaires indéfini, que dans un langage anthropomorphique qui appréhende à part et distinctement l'essence et l'existence et qui n'appelle *idée* que ce qui répond à l'essence commune. Un tel langage appliqué à Dieu doit nécessairement être corrigé. La correction étant faite, la difficulté s'évanouit.

Ajoutons que, dans la théorie thomiste, ce point ne devrait même pas pouvoir être mis en discussion. D'après saint Thomas, en effet, comme l'écrit le P. Rousselot[1] : « Dieu connaît les êtres par leur existence, *per viam sui esse :* l'homme les connaît par leur essence matérielle ou en quelque manière matérialisée, *per viam quidditatis ex materia et forma compo-*

1. *Métaphysique thomiste et critique de la connaissance*, dans la *Revue néo-scolastique*, nov. 1910, p. 483-484.

sitæ. La connaissance des choses par leur existence, par leur actualité au sens le plus formel, est créatrice, purement *a priori*, simplement épuisante ;... la connaissance conceptuelle de l'homme, dérivée de l'impression que les choses font sur lui, est *a posteriori*, abstractive et toujours perfectible... Comme toute la perfection de la connaissance divine vient de ce que Dieu connaît les choses par leur *esse* et donc épuise ce qu'elles *sont*, ainsi toute l'imperfection de la représentation humaine vient de ce que l'homme aborde l'être par cet aspect potentiel qu'est l'essence composée de matière et de forme ». Dieu connaissant les êtres par LEUR *esse*, en même temps d'ailleurs qu'il les connaît par SON *esse* à lui, les distingue non pas par leur essence mais par leur *esse*, et l'on peut attendre avec sérénité que l'on montre, par une raison décisive qui ne soit pas une assomption purement gratuite, l'impossibilité pour Dieu de penser et de poser deux *esse*, non reçus dans une essence matérielle, qui seraient formellement limités d'une manière identique, c'est-à-dire parfaitement semblable, tout en demeurant numériquement et entitativement distincts.

5. — « Mais, reprennent aussitôt nos adversaires, Dieu lui-même ne pourrait discerner ces idées, ces êtres. Ceux-ci seraient indiscernables ! »[1]. — Nous ne pourrions les discerner, soit, mais Dieu, pourquoi ne le pourrait-il pas, puisqu'il connaît *in seipso* non seulement l'essence des choses, mais leur existence concrète et leur singularité existentielle? — De plus, ce principe des indiscernables, que vaut-il? Pas d'autre moyen de le justifier qu'en recourant au premier argument tiré de l'extraposition spatiale que nous avons exposé et critiqué plus haut[2]. Or cet argument n'a qu'une valeur purement *négative*.

1. « Le principe [de l'immultipliabilité des formes pures] est pris d'ARISTOTE : ὅσα ἀριθμῷ πολλὰ, ὕλην ἔχει (*Métaphysique*, 1074 a. 33) ; il avait déjà été aperçu par PLATON (*République*, X. 597 c d). KANT lui aussi l'a reconnu, lorsqu'il a dit que le principe leibnizien de l'identité des indiscernables vaudrait pour le monde intelligible, mais ne vaut pas pour le monde spatial (*Crit. de la raison pure*. Appendice sur l'amphibolie des concepts réflexifs, n. 1) » (ROUSSELOT, *ibid.*, p. 481, note).

2. Telle est la raison pour laquelle nous disions en commençant ce chapitre que l'argument tiré de l'extraposition spatiale est en définitive l'*Achilles* de cette théorie, l'argument auquel ses partisans doivent toujours revenir en dernière analyse. Aussi bien, pour beaucoup le *nombre* exige, de nécessité métaphysique, l'espace, d'où ils

De ce que nous ne voyons pas de raison qui *nous* permette de distinguer les substances spirituelles dans ce cas, il ne suit nullement qu'il n'y en ait point. Le principe de raison suffisante auquel on veut ici faire appel, n'est d'aucun secours, car il ne conduit à affirmer une impossibilité *positive* que là où on est acculé au *processus in infinitum* : ce qui n'a pas lieu ici. Encore une fois, il faut renoncer à vouloir modeler la connaisssance divine sur la nôtre, à vouloir la limiter à la manière de la nôtre. Ce n'est pas parce que la réalité de l'existence ne tombe pas sous notre concept et dès lors ne suffit pas à nous expliquer positivement *comment* on pourrait par son moyen distinguer entre elles des formes subsistantes, qu'elle ne peut suffire à Dieu pour discerner les entités spirituelles les unes des autres. Il n'y a, nous semble-t-il, à devoir en affirmer l'insuffisance que ceux qui sont rivés à la connaissance exclusivement conceptuelle, à la catégorie de quantité et n'admettent rien au delà, même comme possible.

§ 4. — La preuve du P. Rousselot.

Le P. Rousselot, qui a tenu la thèse strictement thomiste de l'unicité des formes séparées, ne cherchait pas, pour la justifier, à en donner une preuve positive, mais croyait préférable « de suggérer, par un exemple concret, cette notion d'unité formelle réalisée dans un être subsistant. Soit l'exemple d'une œuvre d'art. N'est-il pas visible que, si l'on peut multiplier les exemplaires matériels de la Vénus de Milo, on ne peut pas multi-

concluent immédiatement et sans autre forme de procès, que la multiplication de l'identique dans une même espèce, qui est précisément la multiplication numérique, n'est possible que dans et par l'espace. Ainsi pensent un grand nombre de thomistes et avec eux M. Bergson, dont on a pu très justement rapprocher les vues des leurs sur ce sujet (cf. X. Moisant, *Revue de philosophie*, t. II, p. 463). Mais, outre que cette théorie est niée dans sa généralité par saint Thomas : « nec iterum hoc verum est quod omnis numerus causatur a materia : frustra enim Aristoteles quæsivisset numerum substantiarum separatarum », écrit-il dans le *De unitate intellectus* (§ Sed ut a posterioribus...), — elle suppose une grosse confusion entre le nombre prédicamental et le nombre transcendental. Que le nombre prédicamental exige la quantité, c'est bien évident, puisqu'il se définit par la division de l'étendue. Mais que tout nombre, y compris le transcendental, implique une relation à l'étendue et à l'espace, pour autant qu'il exprime la répétition de l'identique, c'est encore une fois ce que l'on assume sans aucune preuve, ce que l'on se donne comme évident, alors que tel est précisément l'objet du débat. — et c'est ce que nous nous refusons à admettre jusqu'à plus ample informé.

plier *la* Vénus de Milo elle-même ? Il y a autant d'humanités répétées qu'il y a d'hommes existants, parce que la matière est intrinsèque à l'humanité, est de l'essence de l'homme, considéré dans son être propre. Mais si l'être propre qui convient à la Vénus de Milo, — quand on parle dans l'histoire de l'art par exemple, — c'est d'être un type abstrait, il est clair qu'elle n'est point multipliable, et si les types de l'histoire de l'art devenaient des êtres subsistants, ils n'en seraient pas pour autant plus multipliables. Si donc il y a des intelligibles subsistants (c'est ce que sont les anges par hypothèse), on ne peut, comme dit saint Thomas, même feindre que, dans la même espèce, ils soient multipliés »[1].

Nous croyons, tout au contraire, qu'ils deviendraient multipliables, non certes par eux-mêmes en tant qu'essences et types *abstraits*, mais par la multiplication de l'existence qui les multiplierait alors *solo numero*. L'intelligence discursive qui pense en *quid* et uniquement en *quid*, ne distinguerait pas ces différents exemplaires d'un même type. Mais pourquoi l'intelligence parfaite ne les distinguerait-elle pas ? Un contenu d'idée abstraite ne se multiplie pas autrement que par sa réalisation dans des sujets divers : c'est entendu. En elle-même cette idée abstraite exprime une essence invariable et donc strictement une dans cet ordre de l'essence abstraite, ou de la quiddité pure. Dès lors aussi, par hypothèse, dans cette même ligne de l'ordre abstrait, l'existence ne lui est pas donnée et, en fait, il lui reste comme principe de multiplication : zéro. Mais si elle cesse d'être *idée* abstraite, pour devenir terme d'idée divine, concrète et donc *chose* individuelle, pourquoi, en tant que telle, ne pourrait-elle pas, sans être multipliée dans sa singularité existentielle, ce qui serait contradictoire, être reproduite et multipliée par l'existence, dans sa singularité essentielle ?

§ 5. — La singularité existentielle. — Résumé.

Le sujet en valant la peine, insistons un peu, fût-ce au prix de quelques redites inévitables, sur cette singularité existen-

1. *Revue néo-scolastique*, loc. cit., p. 482, en note.

tielle qui seule est pour nous la raison formelle dernière de l'immultipliabilité.

Dans l'objet de la connaissance sensible, force est bien de reconnaître un élément original qui ne peut être saisi par notre intelligence, mais est accessible au sens seul : voir le rouge est plus et autre chose que de le connaître rationnellement. Il n'empêche que cet élément d'intuition, « inconcevable » pour notre intelligence abstractive, est parfaitement intelligible pour Dieu. Sur ce point l'accord est unanime parmi les scolastiques anciens et modernes[1].

Tout de même, la singularité existentielle de l'être matériel et sensible échappe à notre intelligence comme telle, en tant du moins que celle-ci est abstraite. Cette singularité n'en est pas moins réelle comme telle, et intelligible comme telle à une intelligence supérieure. Dès lors, en quoi serait-il contradictoire de se demander si, dans leur ordre, la singularité existentielle des formes pures ne pourrait être constituée autrement que par un contenu quidditatif proprement dit, au sens que peut avoir ce mot pour nous, et si de même leur distinction ne pourrait être assurée en dehors de toute relation spatiale? Ce n'est pas parce qu'aucune réponse positive ne peut être donnée dans un sens ou dans un autre qu'il faudra déclarer la métaphysique en faillite... Mais ce serait causer le plus grand préjudice à celle-ci et disqualifier sa méthode,

1. L'affirmation isolée du P. Rousselot : « Si Dieu ne sent pas, le sensible, comme tel, n'est pas » (*Intellectualisme de saint Thomas*, p. 71, note), est insoutenable. Et à plus forte raison cette autre : « esse corporis est concipi posse », pour autant que l'on nierait l'*esse* nouménal des objets sensibles. — Si l'on suppose acquis, comme le pensent un grand nombre de philosophes modernes, même scolastiques, que certaines qualités sensibles ne se trouvent formellement que dans la sensation actuelle, évidemment il faudra admettre qu'elles ne *sont* formellement qu'en tant que senties, et qu'elles ne sont comme telles intelligibles, même pour Dieu, qu'en tant que senties par un être sentant. Mais cette hypothèse étant admise pour quelques qualités : *a*) il reste que, dans ce cas, le « sensus in actu » est directement comme tel intelligible pour Dieu ; — *b*) il reste aussi (à l'exception de ces qualités entendues à la manière moderne) que tout le bloc du sensible, tout le monde matériel, ou monde extérieur des modernes, est réel en soi, sans doute selon un mode de réalité que nous ne pouvons connaître exactement, pas plus que nous ne connaissons exactement le mode d'être intime de quoi que ce soit, mais enfin selon un mode de réalité et selon un « en soi » qui est purement et simplement intelligible pour Dieu : à prétendre le contraire, on identifierait l'intelligible humain et l'intelligence humaine à l'intelligible et à l'intelligence absolus et infinis; — *c*) il reste aussi et nécessairement que ce « monde extérieur », comme tout autre objet de notre connaissance intellectuelle abstraite, est concevable pour nous comme étant *tel* et comme *être*, parce qu'*en soi* il est purement et simplement être et tel.

que de faire dire à ses conclusions plus que ne comportent ses prémisses.

En vain accuserait-on la solution toute négative que nous avons donnée de se laisser « obstruer par les conditions corporelles quantitatives et spatiales de l'intuition humaine »[1]. Un tel reproche aurait un sens si nous voulions en effet multiplier les esprits dans l'espace, si nous leur attribuions un lieu, ou si nous nous les représentions dans le lieu. Mais c'est tout le contraire qui se présente ici, et nous n'avons aucune difficulté sérieuse à admettre la théorie thomiste sur le mode de présence des esprits. Nous prétendons seulement que les conditions de multiplication qui valent pour les êtres matériels peuvent ne pas être nécessairement exclusives, et qu'imposer ces conditions à toute multiplication, — ce qui permettrait ensuite d'y soustraire les formes séparées, — c'est précisément se laisser influencer par l'imagination quantitative et spatiale. C'est au demeurant ce que suffirait à montrer la comparaison dont saint Thomas a coutume d'accompagner le principe de l'immultipliabilité du semblable hors de l'espace et qui est, comme le dit fort bien le P. Rousselot, « le paradoxe platonicien » : *sicut albedo, si separata existeret, non posset esse nisi una numero*[2].

ARTICLE III

L'INDIVIDUATION PAR LA MATIÈRE EST-ELLE CONDITION NÉCESSAIRE DU RÉALISME MODÉRÉ ?

Une *troisième* preuve de la théorie thomiste de l'individuation, d'une tout autre envergure celle-là et d'une portée métaphy-

1. Rousselot, *Intellectualisme de saint Thomas*, p. 89-90.

2. *De spiritualibus creaturis*, a. 8, c. — *Albedo separata* : ou bien c'est le blanc actuel transporté dans l'abstrait et supposé réalisé à part dans cet état, ce qui est précisément ce que l'on est accoutumé d'appeler la forme platonicienne, et ce qui est absurde. Ou bien c'est la blancheur dans son sens métaphysique de déterminant accidentel *ut quo* de la substance, lequel par lui-même n'est pas blanc : « albedo non est alba, sed est quo aliquid est album » (*De Veritate*, q. x, a. 10) ; mais alors cette entité *quo* séparée n'est plus qu'un mythe. Ou enfin *albedo* revient à l'idée de blan-

sique considérable, nous est présentée par le P. Maréchal dans le premier cahier de son grand ouvrage sur *Le point de départ de la Métaphysique*. L'auteur, dont nous ne saurions trop admirer le beau talent, présente en effet cette théorie comme la condition nécessaire d'une métaphysique de la connaissance, comme un postulat (au sens kantien du mot) du réalisme modéré, à partir duquel et par l'intermédiaire duquel seul s'établira métaphysiquement la théorie de la matière et de la forme.

Disons tout de suite que le R. Père fait saillir en un relief inédit et vigoureux la signification profonde de cette pièce de la systématique thomiste qu'est la théorie de l'individuation par la matière. Il exprime en clair ce qui est implicite dans beaucoup de travaux et d'esprits, mais ce dont un trop grand nombre n'avaient pas jusqu'à présent pris pleine conscience. D'où le très vif intérêt de ces vues personnelles et originales. Comme celles-ci dépassent de loin les limites assignées à notre étude présente de l'hylémorphisme, il va de soi que nous n'avons pas à suivre l'auteur sur tous les terrains où il tend à nous entraîner à sa suite. Mais l'individuation thomiste nous étant présentée par lui comme une théorie métaphysique nécessaire, d'où l'on déduira la composition hylémorphique des corps, nous ne pouvons éviter d'examiner ici avec quelque détail les titres qui fondent à son avis cette nécessité métaphysique. Après avoir exposé la synthèse du P. Maréchal sur ce point, nous la discuterons, comme toujours, avec une grande liberté, assuré que l'auteur ne verra dans cette liberté même qu'une marque de la très haute et singulière estime où nous tenons ses travaux.

§ 1. — Exposé de la preuve.

Sa thèse, avons-nous dit, est que l'individuation thomiste est condition nécessaire d'une métaphysique de la connaissance

cheur considérée dans sa pureté logique (et non plus métaphysique) avec tout ce que peut renfermer la définition de blancheur et rien d'autre : alors considérée à part, elle est bien illimitée, mais on ne peut rien en conclure, parce qu'alors aussi elle est une pure forme logique qui ne peut être réalisée. — Que cet exemple classique de la blancheur séparée implique le « paradoxe platonicien », c'est ce que reconnaît également de manière expresse le cardinal Mercier, *Ontologie*[4], p. 95.

à partir de l'idée universelle. Le réalisme critique de saint Thomas, par sa distinction du « *modus mentis* » et du « *modus entis* », écarte victorieusement les solutions nominalistes et ultra-réalistes. Dans nos jugements, en raison de cette même distinction, nous attribuons à des individus multiples la même nature absolue (*id quod*), mais non le mode même d'universalité. Or, ces jugements ne seront vrais que si les individus auxquels nous attribuons cette nature, possèdent réellement celle-ci, bien que sur le mode individuel. Mais écoutons l'auteur lui-même :

A la distinction du « id quod » et du « modus quo », il faudra donc, pour que la théorie des universaux demeure franchement réaliste, ajouter un nouveau trait : une constitution des choses d'une part et de l'intelligence d'autre part, telle que le « id quod », isolé dans l'esprit du « mode d'universalité » conceptuel, soit rigoureusement identique à l' « id quod » dégagé dans les choses du mode individuel concret. Cela revient à exprimer une double condition du réalisme modéré :

1° Une condition *psychologique* : que l'esprit, par le fait même d' « appréhender » immatériellement un objet sensible, dépouille cet objet de ce qui en constitue l'individualité, ni plus ni moins.

2° Une condition *ontologique* des objets : ils doivent être tels que (sans préjudice de variations purement accidentelles) leur seule différence, relativement à un concept spécifique donné, soit leur différence individuelle ; ils doivent donc répondre, dans leur constitution intime et physique, à une même loi objective, être spécifiquement homogènes ou semblables.

Mais ces deux conditions ne sont simultanément réalisables que si l'*individualité* de l'objet sensible est réellement liée à sa *matérialité*, de manière que la « dématérialisation » de l'objet doive en entraîner la « désindividualisation ». Or, la « dématérialisation » se traduit par l'abandon du mode quantitatif. Si « déquantifier » équivaut à « désindividualiser », il faut donc bien que la quantité, ou la matière quantifiée, soit un principe nécessaire de l'individuation des objets sensibles.

La thèse thomiste de l'individuation qui fut, dès l'origine, le point de mire de tant d'attaques, prendrait donc, à défaut même d'autres appuis plus immédiats, la valeur d'un postulat du réalisme modéré[1].

Mais comment ce postulat, « condition objective de possibilité » de la connaissance est-il en fait imposé nécessairement par le réalisme modéré? ou, si l'on préfère, comment à partir de lui et de lui seul rend-on intelligible métaphysiquement la

1. *Le point de départ de la Métaphysique*, Bruges, Beyaert, et Paris, Alcan, cahier I, 1922, p. 70.

connaissance intellectuelle, — ce qui est pour lui l'unique justification valable?

L'idée proprement dite, *ce que* l'esprit saisit des objets concrets (*id quod*), c'est précisément la *forme :* celle-ci définit l'unité, l'essence spécifique d'un objet, seule elle est atteinte par l'intelligence et elle doit se retrouver la même par *une identité absolue des notes intelligibles* dans tous les représentants de l'espèce. Cette forme, d'autre part, dit « une relation transcendentale à la quantité concrète », principe du nombre et de « l'extraposition totale de soi par rapport à soi », principe qui diversifie la forme en la multipliant. Cette quantité, tout de même que la *matière* qui la supporte et d'où elle dérive, est strictement inintelligible de soi. En appréhendant la forme, l'intelligence laisse de côté cet élément individualisateur pour ne retenir que ce qui est spécifique et absolument identique en tous les représentants de la même espèce.

Ainsi, et ainsi seulement, s'expliquera l'*objectivité* de l'idée universelle (*id quod concipitur*) ; l'individualité restant imperméable à l'intelligence, ainsi seulement s'expliquera son mode d'universalité (*modus quo*). Hors de cette explication, aucun moyen de sauvegarder le réalisme scolastique, ni la théorie des Universaux. Matière et forme nous y sont données d'emblée, on le voit, et on nous les présente comme des réalités au sens propre, irréductibles également au sens propre, s'opposant l'une à l'autre comme intelligible et inintelligible.

§ 2. — Remarques générales.

Nous n'avons point ici à définir les conditions d'une métaphysique de la connaissance en général, ni à construire une « Critique de la raison pure » en fonction des concepts scolastiques. Nous nous contenterons donc de quelques remarques, non pas sur l'ensemble de l'édifice aux vastes proportions que tente d'élever le P. Maréchal, mais au moins sur ses abords, sur ses « Propylées », dirait l'auteur, ainsi que sur sa conception de l'idée spécifique dans la mesure où elle se rapporte à l'hylémorphisme.

Ces remarques d'ailleurs se ramènent à une seule et unique question. Une théorie de l'individuation qui implique l'inintelligibilité totale de la matière et de l'individualité, en même temps que l'identité absolue des notes intelligibles spécifiques, c'est-à-dire de la forme individuée par la matière, explique-t-elle ce qu'elle doit expliquer et l'explique-t-elle seule ?

On nous présente cette théorie comme une condition ontologique des objets pour qu'ils soient intelligibles et cette condition, on nous la formule *a priori*. Est-ce vraiment d'une bonne méthode ? et ce faisant, ne court-on pas le risque de passer à côté de la réalité de fait qui est celle des conditions *réelles* d'exercice de notre connaissance ? et de la nature vraie de cette connaissance ? Sujet grave que celui-là, et sur lequel nous espérons bien revenir ailleurs quelque jour, mais que nous ne saurions traiter d'ensemble en quelques lignes.

Pour nous borner strictement à ce qui intéresse l'objet de cet ouvrage, et pour répondre à la question indiscrète posée tout à l'heure, il nous suffira d'examiner en quel sens le R. Père entend la forme spécifique qui doit se retrouver identique en tous les individus. Si cette *forme* est prise par lui comme un principe constitutif métaphysique, au sens réaliste traditionnel, de l'individu réel *a parte rei*, nous croyons que cette théorie est impuissante à rendre compte de notre connaissance. Si au contraire elle se confond avec l'*idée*, au sens abstrait et logique, alors l'individuation par la quantité, principe de soi inintelligible, ne s'impose pas du tout et laisse le champ libre à d'autres explications. Toute conclusion nécessaire que l'on voudrait tirer de ce prétendu postulat de la connaissance en faveur de l'hylémorphisme métaphysique reste donc de ce chef dénuée de fondement et irrecevable. C'est ce que nous allons essayer de montrer brièvement.

§ 3. — Idée spécifique et forme substantielle.

Nous ne saurions admettre, en premier lieu, l'identité de la forme avec l'idée spécifique, pour autant que la forme désigne-

rait ici la forme substantielle[1] et qu'elle signifierait cette même forme substantielle, prise pour l'idée spécifique, réalisée de façon identique en toutes ses réalisations quant au contenu de ses notes intelligibles, — à peine d'équivoquer perpétuellement sur le mot *forme*. Le R. Père dit fort bien que les notes individuantes ne sont pas l'expression de purs accidents diversement groupés. Mais s'il est vrai, comme il le soutient, que la quantité concrète, racine de l'individualité, n'est que le principe de la « condition spatiale », alors que la forme ou idée spécifique se trouve réalisée identiquement en chaque individu de l'espèce, comment les *diversités* individuelles ne devraient-elles pas être ramenées à de purs accidents? c'est ce qui n'apparaît pas du tout et ce qui, en effet, est quelque part explicitement concédé[2].

Entre les deux affirmations, d'ailleurs, il n'y a pas contradiction si les notes individuantes désignent simplement le principe de distinction numérique. Mais alors suit de là cette conséquence : une telle manière de voir explique la multiplication du même, elle n'explique pas sa différenciation ou diversité[3]. Or, celle-ci atteint au concret le principe spécifique qu'est la forme substantielle et le modifie intrinsèquement. Dans l'individu d'où est abstraite l'idée spécifique, dont la forme substantielle n'est qu'une partie, il n'y a pas pour le différencier, pour le déterminer à être Paul plutôt que Jean, que le seul élément quanti-

1. Que l'idée spécifique qui exprime l'essence ne se confonde nullement avec la forme substantielle, c'est ce que saint Thomas nous affirme en des textes parfaitement clairs qu'on ne saurait trop relire : « Essentia proprie est id quod significatur per definitionem. Definitio autem complectitur speciei principia, non autem principia individualia. Unde in rebus compositis ex materia et forma, essentia significat non solum formam, nec solum materiam, sed compositum ex materia et forma communi, prout sunt principia specici. Sed compositum ex hac materia et ex hac forma habet rationem hypostasis et personæ » (*Sum. theol.*, I^a P., q. 29, a. 2, ad 3). Et ailleurs : « Ad naturam speciei pertinet id quod significat definitio. Definitio autem in rebus naturalibus non significat formam tantum, sed formam et materiam. Unde materia est pars speciei in rebus naturalibus, non quidem materia signata, quæ est principium individuationis, sed materia communis » (*Ibid.*, q. 75, a. 4 c.).

2. *Loc. cit.*, p. 75, note.

3. Rappelons que, pour nous, « distinction » et « diversité » ne répondent pas au même concept. « Distinct », appliqué à des êtres complets différents, signifie simplement « *non identique* NUMÉRIQUEMENT » ; ainsi deux individus subsistants distincts seront deux individus dont l'un n'est pas l'autre quant à son entité *numérique*, mais s'ajoute à l'autre comme l'unité à l'unité, sans plus. Dans ces conditions, ils pourront très bien être identiques en tout du point de vue de la perfection aussi bien accidentelle que substantielle. « Divers » exprime de plus une inégalité, une dissimilitude, une différence dans le degré de la perfection et de l'être.

tatif, déclaré inintelligible de soi : mais il y a tout un ensemble de *qualités* intra ou infra-spécifiques dont il faut bien rendre compte dans la connaissance de l'individu, et qui ne se laissent pas négliger. A supposer que cet élément qualitatif soit exclusivement sensible (ce qui n'a pas lieu pour tous les êtres matériels), sans doute il ne s'extraposera que grâce à la quantité concrète, mais en soi il n'est pas quantitatif, il est qualitatif, quelle que soit d'ailleurs sa nature. Comme tel il est intelligible et comme tel il diversifie la forme, selon la théorie même de saint Thomas[1]. Dans ces conditions, comment prétendrait-on dégager des individus matériels une forme spécifique dont les notes intelligibles seront strictement identiques? Il y faudra de toute nécessité une opération constructive de l'esprit qui dépassera cette très simple et très simpliste appréhension directe de l'essence que l'on nous propose ici comme impliquée dans la théorie métaphysique scolastique de la connaissance[2].

En d'autres termes, d'après cette théorie, la différenciation qualitative des individus dans l'espèce demeure inexpliquée. La forme, devenue l'idée spécifique, n'a, pour être individualisée, qu'un principe limitatif purement spatial. Tous les autres éléments déterminants de l'idée spécifique dans l'individu sont volatilisés et demeurent étrangers à la forme. Or ceci nous paraît absolument insuffisant. Selon l'explication commune, la forme est bien, dans les êtres différenciés individuellement, un principe d'unité de soi indifférencié, encore que réellement divers, parce qu'uni à autre chose qu'à du quantitatif pur, parce que composant avec une puissance réelle. Si on l'identifie à la nature spécifique, il faut alors lui attribuer une unité rigide d'indifférenciation qui ne laisse plus de place qu'à la multiplication purement numérique, et qui laisse sans aucune explication

1. « Ipsam dispositionem corporis sequitur dispositio animæ rationalis : tum quia anima rationalis accipit a corpore ; tum quia secundum diversitatem materiæ diversificantur et formæ. Et ex hoc est quod filii similantur parentibus etiam in his quæ pertinent ad animam, non propter hoc quod anima ex anima traducatur » (*De potentia*, q. 3, a. 9, ad 7^m).

2. L'auteur, p. 74-77, examinant les relations de l'espèce soit avec l'individu, soit avec le genre, veut établir entre ces deux catégories une différence essentielle ; malgré toute notre bonne volonté, nous ne voyons pas qu'il y réussisse.

nétaphysique la différenciation intime des individus dans la même espèce[1].

§ 4. — Deux opinions désuètes.

Pareille théorie, semble-t-il, nous ramènerait, si on devait la pousser jusqu'au bout, à certaines opinions désuètes auxquelles nous ne pouvons même accorder le bénéfice de la probabilité : elle l'intuition abstractive des essences[2] et la composition réelle le la nature spécifique avec l'individuation[3].

Que cette dernière composition découle nécessairement de a théorie Maréchal, cela nous paraît de toute évidence, nature spécifique ou forme et principe d'individuation s'y opposant comme ntelligible et inintelligible et donc comme absolument irréductibles. Mais que cette irréductibilité soit seulement apparente t doive être réduite, c'est ce que les remarques précédentes suffisent à mettre en lumière.

Quant à l'*intuition abstractive* des essences, on ne voit pas non plus comment la thèse du P. Maréchal ne doive pas, d'une façon ou d'une autre, la prendre à son compte, si tant est que, l'après elle, l'idée spécifique immédiatement abstraite de l'individu dit une réalité absolument une dans la chose. Or cette ntuition abstractive, qu'on la considère du point de vue intuitif ou du point de vue abstractif, nous semble une pure fiction.

L'idée, au sens plein du mot, le *verbum mentis* est un terme

1. Cf. G. Picard, *L'intelligible infraspécifique, d'après saint Thomas et Suarez*, dans *Archives de philosophie*, t. I, cahier 1, p. 65 sq.

2. A la manière, par exemple, dont l'entendent Domet de Vorges et le P. Garrigou-Lagrange, cités et réfutés pertinemment par le P. Picard dans *Le problème critique fondamental* (*Archives de philosophie*, t. I, cahier 2, p. 27-30). — M. Maritain, discutant la théorie blondellienne de l'intelligence, a repris à son compte dans la *Revue de philosophie* de juillet 1923, p. 354 sq., l'intuition abstractive du P. Garrigou-Lagrange et s'est consciencieusement efforcé de lui donner un sens acceptable. Nous estimons que sa tentative a échoué pour les raisons que l'on trouvera dans notre texte. En tous cas, présenter cette explication de la connaissance intellectuelle comme la seule vraie et la seule que donne la scolastique serait induire le public dans une erreur grave ; elle est le fait d'un petit nombre d'écrivains qui, certes, ne représentent ni toute l'école thomiste, ni à plus forte raison l'Ecole tout court. Nous connaissons plus bas (p. 208, note 2) quelques indications bibliographiques à l'appui de cette affirmation.

3. C'est ce que soutient, à peu près seul d'ailleurs, le P. di Maria dans son édition des *Opuscula sancti Thomæ*, t. I, p. 219 ; mais c'est ce que devraient logiquement soutenir tous les partisans de l'intuition abstractive.

produit par l'esprit, qui informe celui-ci et le « qualifie » ; elle est un signe formel, *signum quo* et un *medium in quo*, dans lequel la chose est connue : tel est aussi bien l'un des points essentiels de la noétique scolastique. Mais, d'autre part, selon la même théorie, la chose n'est pas appréhendée par la raison abstractive dans son existence singulière et l'esprit ne la fait sienne, il ne « devient » la chose qu'en la « désindividualisant ». Dès lors, il n'y a plus à parler ici d'intuition, si l'on veut encore s'entendre. Il ne peut plus s'agir que d'une construction, que de la production d'un terme qui dira une relation essentielle à la chose, qui l'exprimera fidèlement, quoique imparfaitement, par laquelle l'esprit deviendra semblable à la chose et se l'assimilera, et qui ne s'identifiera avec elle que dans l'ordre objectif de la représentation. Aussi, dans le langage constant de saint Thomas et de toute l'École après lui, sauf Tolet, Durand et les nominalistes, l'idée est appelée une « représentation », une « similitude », une *intentio intellecta*, dans laquelle et au travers de laquelle nous voyons immédiatement la chose, mais à la manière dont on la voit dans un miroir[1].

Nous parler, dans ces conditions, comme le font certains, d'une « présence » à l'esprit de la *nature* même qui est dans la chose, afin d'écarter de l'idée tout ce qui pourrait en faire une représentation, est pur mirage verbal. Sous le couvert de celui-ci, on risque de ressusciter le réalisme exagéré des réaux du moyen âge et de nous ramener aux beaux jours des abstractions réalisées. Surtout on en vient à concevoir l'abstraction à la manière d'une simple *extraction !* L'union de l'objet connu et du sujet connaissant se ferait alors par l'intermédiaire de la nature spécifique, une et identique réellement dans tous les individus de l'espèce, que l'intellect agent aurait le pouvoir merveilleux de dégager de la gangue matérielle où elle est emprisonnée : tel le chimiste extrayant le radium de la pechblende !

Sans nul doute, le R. P. Maréchal est aussi éloigné que nous de conceptions aussi grossières. Mais alors cette idée spécifique

1. Pour connaître la pensée vraie des anciens scolastiques tant sur la connaissance sensible que sur l'intellectuelle, il est absolument nécessaire de préciser leurs théories des miroirs. L'étude de ce point spécial ménagera bien des surprises, comme le montrera le P. Picard dans les *Archives de philosophie*.

qui doit se retrouver identique en tous les individus et qui est non pas la chose, mais la représentation de la chose, non pas un extrait, mais un abstrait, non pas la forme substantielle, mais une idée comprenant matière et forme, ne peut plus être parfaitement une et univoque *secundum esse* par rapport à un objet *réel* dont elle serait le substitut adéquat, comme si cet objet *a parte rei* n'était pas différencié, mais seulement multiplié par un principe de division numérique...

Le caractère purement fictif de l'intuition abstractive apparaît avec encore plus d'évidence, lorsqu'on en veut faire l'application aux substances proprement dites. De combien peu en effet avons-nous une idée vraiment spécifique? Chaque concept abstrait est de soi universel, et prescinde des conditions concrètes, individuelles, c'est entendu; mais un concept abstrait n'est pas nécessairement une essence au sens strict, il ne représente le plus souvent qu'une *propriété*. Sans doute, il est facile de disserter à partir de la définition essentielle de l'homme, — définition si parfaite, semble dire saint Thomas, qu'elle nous donne de l'homme une connaissance compréhensive, encore que différente de celle que nous aurons de Dieu dans la vision béatifique[1]; l'on n'en serait pas moins heureux de savoir par quelles phases elle a passé avant qu'elle atteigne sa forme définitive, et de posséder la liste des essences dont on pourrait ainsi donner la définition propre![2] Si, en droit, il n'est nullement impossible à un esprit de construire d'emblée l'idée spécifique, en fait, notre connais-

1. *IV Dist.* 49, q. 2, a. 3, ad 5, ap. Rousselot, *L'Intellectualisme de saint Thomas*, p. 103. — Cf. *ibid.*, p. 94-112 : nous ne saurions trop recommander ces pages du P. Rousselot, incontestablement les meilleures de son livre, et qui resteront.

2. M. Maritain semble avoir prévu cette difficulté : « Nous n'épuisons rien de ce que nous touchons. L'essence intelligible, la nature originale qui est dans la chose et que « la connaissance intellectuelle... touche du premier coup », nous ne la voyons que sous des aspects partiels, et d'abord sous l'aspect le plus commun et le moins instructif de tous, sous l'aspect de l'être en général enclos dans la quiddité sensible; et c'est peu à peu, par le progrès laborieux du discours que..., etc. » (*Revue de philosophie*, 1923, p. 355). Mais, loin de nous rassurer, cette déclaration ne fait que corser notre objection précédente. Que peut bien signifier cet aspect de « l'être en général enclos dans la quiddité sensible » dont nous aurions l'intuition, sinon l'universel des « réaux » ou la formalité des scotistes? et comment, avec une intuition proprement dite de l'être en général dans le sensible, éviterа-t-on un morcellage qui rendra impossible toute théorie consistante de l'analogie et imposera l'univocité stricte du concept d'être? D'ailleurs, — et l'on ne sortira pas de là, — « intuition abstractive » égale « cercle carré » : l'intuition n'étant et ne pouvant se terminer qu'à un existant individuel et l'abstraction disant de soi essence universelle. Ou bien il faut renoncer à parler la langue scolastique.

sance étant ce qu'elle est, il n'en va nullement ainsi. Le problème n'est pas de déterminer les conditions de possibilité et d'objectivité de la connaissance dans un plan chimérique et irréel, mais de la connaissance qui est la nôtre, dans un plan qui est le nôtre.

§ 5. — Idée spécifique et forme idéale.

Il se peut que tout ce qui précède soit qualifié d'*ignoratio elenchi* par le R. P. Maréchal. La forme abstraite qui constitue l'élément un d'intelligibilité, absolument identique dans tous les individus d'une même espèce, serait simplement l'*idée* spécifique, c'est-à-dire ce qui représente ou signifie les objets en tant qu'ils sont *uns*. Or, dans ce plan qui considère non pas la chose, mais l'*idée* de la chose, comment nier que l'idée — ce que dans le jugement on pourra affirmer de la chose — ne doive rester inchangée dans tout jugement qui porte sur des individus exprimés ou signifiés par l'idée? Toute différenciation individuelle qui s'y ajouterait ne représenterait plus ces objets en tant qu'ils sont *uns* et la nature spécifique n'est et ne saurait être une que si on la considère comme une idée qui reste parfaitement une en elle-même à côté ou à part des autres idées qui représenteront comme elle l'objet à d'autres points de vue.

Notre intention n'est pas de contredire en quoi que ce soit ces explications. Dans le plan logique de seconde intention où elles se meuvent, il n'y a rien à leur objecter et nous les admettons sans aucune peine. Mais alors nous ne sommes plus dans le plan réel métaphysique thomiste, et la théorie de l'individuation par la quantité n'est plus du tout un postulat nécessaire de la connaissance. On ne saurait donc en rien tirer pour la composition hylémorphique des corps.

Dans ce plan, l'être, objet de la métaphysique, n'est pas la chose *en soi* mais l'être en tant qu'il est pensé, l'être *en fonction de l'esprit* [1], c'est-à-dire l'*idée* de la chose, selon son état de

1. « L'être en fonction de l'esprit » est une formule qui nous est déjà connue et qui a double sens. Elle peut signifier que les objets sont en rapport avec l'esprit par le seul fait qu'on les pense : sans cette condition, il n'y a évidemment pas de métaphysique possible. Mais elle peut signifier que l'objet de la pensée, ce ne sont pas les êtres réels en eux-mêmes, mais ces mêmes êtres en tant que pensés, ou ce qui

« précision » et d'élaboration qui lui est propre. A s'en tenir aux notions de « vérité ontologique », très conformes à la pensée moderne, que propose le cardinal Mercier[1], les concepts, objets de la Métaphysique, *représentent* bien la vérité ontologique, mais sont seulement *significatifs* des modes d'être de la chose en soi. Les concepts qui s'accumulent pour exprimer un objet, par suite, *disent* toujours dans le jugement avec vérité et sans correction nécessaire ce que sont ces objets, précisément parce qu'ils ne représentent la chose qu'à un point de vue et qu'à ce point de vue ils en *disent* tout ce qu'il faut en dire. Tel est le cas de l'idée spécifique qui représente les objets d'une même espèce en tant qu'ils sont vraiment *uns*[2].

Dès lors, dans ce plan, que *dit* l'idée spécifique de Pierre, Jacques ou Jean ? Essentiellement une forme *dans une matière commune*, *in materia communi*, disait saint Thomas ; — ce qui signifie ceci et rien que ceci : l'idée spécifique est constituée par les éléments d'une définition qui exprime sans aucune variation de sens dans le jugement où on l'applique à des individus divers, ce que sont dans leur fonds ces mêmes individus, Pierre, Jacques ou Jean, ce en quoi ils se ressemblent et sont vraiment uns. L'esprit n'a retenu ou appréhendé que cet aspect, et ce qu'il en dit vaut, sans changement, pour tous ceux qui viennent se grouper sous cette unité.

Maintenant, que la possibilité de cette abstraction de l'idée universelle et de sa réplique dans un nombre déterminé ou indéfini d'individus soit liée à la *matérialité* de ces mêmes individus, ceci est une toute autre question. Elle ne se résoudra qu'en faisant appel à l'un quelconque des arguments que nous avons exposés et critiqués dans les deux premières parties de ce chapitre et la solution vaudra ce que valent ces arguments. L'on n'en invoque d'ailleurs, dans le cas présent, aucun autre

revient au même la pensée des êtres réels : c'est le plan de seconde intention, ce n'est pas celui de la métaphysique.

1. *Ontologie*[6], p. 200 sq.

2. Ce plan est très exactement le plan métaphysique tel que le conçoit Suarez, plan des concepts distincts avec fondement dans la chose, où les formalités fondées s'opposent aux formalités ; ce n'est plus le plan réel proprement dit de l'école thomiste traditionnelle, mais c'est incontestablement celui de beaucoup de néo-thomistes actuels, encore qu'ils ne paraissent pas s'en douter.

et l'on se contente de les supposer en affirmant que les deux conditions essentielles psychologique et ontologique de la connaissance « ne sont simultanément réalisables que si l'*individualité* de l'objet sensible est réellement liée à sa *matérialité* ». Nous ne croyons pas justifiée cette manière de voir. Loin de s'imposer, elle donne prise à des objections jusqu'ici sans réponse, et quoi qu'on die, elle n'est nullement nécessaire pour éviter le Nominalisme, l'objectivité de l'idée se pouvant établir et pleinement sauver, sans passer par cette voie [1].

En d'autres termes, on nous présente l'individuation par la matière en fonction d'*une* théorie de la connaissance. N'admettant pas la manière dont cette théorie est posée, nous n'admettrons pas davantage le lien par lequel on prétend lui rattacher le principe d'individuation thomiste entendu dans un sens exclusif et absolu. Nous pensons qu'à supposer résolu le problème critique tel qu'on doit le poser, ce principe n'est nullement exigé comme un postulat qui le conditionne ; bien plus, que, si cette exigence devait être impliquée par une théorie quelconque de la connaissance, il devrait nécessairement s'ensuivre un doute sur la valeur même de cette théorie. D'où cette conclusion : ce n'est pas sur une base aussi branlante que nous pourrons fonder l'hylémorphisme [2].

1. Le P. INAUEN, dans la *Zeitschrift für Katholische Theologie*, 1923, p. 433-434, a fort bien répondu aux difficultés soulevées par le P. Maréchal sur ce point.

2. Sur la nature de l'idée, considérée comme *signum formale quo* dans l'ordre logique, en même temps que *medium in quo* dans l'ordre psychologique, voici, entre beaucoup d'autres, quelques références justifiant ce que nous avons écrit plus haut p. 203-205. Parmi les anciens, citons avant tout JEAN DE S. THOMAS, *Logica*, II[a] P., q. 22, a. 2 (éd. Vivès, t. I, p. 612-617) : après avoir lu ces pages, on a peine à comprendre comment cet auteur a pu être invoqué en faveur de l'intuition abstractive ; — CAJETAN, *In I[m] Part.*, q. 14, a. 1 ; q. 27, a. 1 ; *II De Anima*, c. 10 ; *De conceptu entis*, § 1 ; — et parmi les modernes : P. PEILLAUBE, *Théorie des concepts*, p. 407-409, et *Revue de philosophie*, t. XVIII, p. 191-192 ; — ROUSSELOT, *L'Intellectualisme de saint Thomas*, p. 98 ; — SCHIFFINI, *Principia philosophica*, 2[a] édit., n. 10 et *Metaphysica specialis*, t. I, n. 302 ; — enfin, pour nous borner, les études si pénétrantes du P. ROLAND-GOSSELIN, O. P., en particulier, sa *Note sur la théorie thomiste de la vérité*, publiée dans la *Revue des sciences philosophiques et théologiques* de 1921. On trouvera une masse de textes de saint Thomas et d'autres sources à consulter dans nos *Institutiones metaphysicæ generalis*, t. I.

CHAPITRE IV

SAINT THOMAS ET L'INDIVIDUATION

Que saint Thomas lui-même ait admis la possibilité métaphysique de la multiplication numérique des formes séparées, et donc que la thèse thomiste de l'individuation n'ait pas la rigidité que certains de ses défenseurs modernes voudraient lui prêter, c'est ce qui nous reste à établir pour clore cette discussion.

§ 1. — Le texte du « De Unitate intellectus ».

Notons-le avant tout : il ne saurait être question de mettre en doute que saint Thomas ait, d'une manière générale, professé l'unicité spécifique des formes séparées ou des anges ; cette doctrine est affirmée très nettement en maints passages de ses œuvres. Toutefois, dans un texte au moins, qui date de la fin de sa vie et fut écrit entre 1270 et 1272[1], le Docteur angélique, pressé par les arguments d'adversaires averroïstes et entraîné par les nécessités de la discussion, a concédé que l'impossibilité de multiplier les esprits purs dans leur espèce valait pour une nature spirituelle considérée à l'état normal, non pour une nature soumise à l'action d'une cause surnaturelle : ce qui, par suite, laisse la question de principe complètement ouverte. Nous voulons parler du célèbre texte : « *Valde ruditer...* » qui se lit dans l'opuscule *De unitate intellectus contra Aver-*

1. Soit immédiatement avant la condamnation des treize propositions averroïstes par la faculté de Paris, soit aussitôt après, on n'est pas fixé sur ce point.

roïstas, où saint Thomas veut réfuter les erreurs de Siger de Brabant et d'autres averroïstes de cette époque [1].

Dans la dernière partie de l'opuscule, la seule qui nous intéresse et à laquelle est emprunté ce passage, saint Thomas s'en prend à une argumentation dirigée contre lui et qui le visait très personnellement. Cette argumentation consistait à partir d'un principe admis par saint Thomas lui-même, — et qui était la répugnance de la multiplication des êtres immatériels dans leur espèce, — pour en déduire la théorie capitale des averroïstes, c'est-à-dire l'unité stricte de l'intellect. L'intellect, étant immatériel, ne pouvait, selon eux, être forme du corps ni donc multiplié; d'où ils concluaient qu'il était essentiellement forme subsistante comme les anges et donc unique, comme ceux-ci, dans son espèce. A quoi saint Thomas répond que cette impossibilité de la multiplication des formes pures n'est pas absolue et qu'il n'y a à pouvoir argumenter ainsi que des esprits grossiers.

Voici d'ailleurs le passage. Après l'avoir cité et traduit, nous l'expliquerons :

Valde autem ruditer argumentantur (Averroïstæ) ad ostendendum quod Deus facere non posset quod sint multi intellectus ejusdem speciei, credentes hoc includere contradictionem. Dato enim quod non esset

Les Averroïstes argumentent donc d'une façon tout à fait grossière quand, pour montrer que Dieu ne peut pas faire qu'il y ait plusieurs intellects de la même espèce, ils se persuadent qu'il y aurait en cela

1. Cet opuscule est bien une réfutation de Siger, mais non pas, comme le veut le P. Mandonnet dans son *Siger de Brabant*, une réfutation de l'ouvrage du même Siger qui a pour titre *De anima intellectiva*. Le P. Chossat, dans une étude critique, qui est un modèle du genre et qu'a publiée la *Revue de philosophie* en 1914 (t. XXIV, p. 553 sq. et t. XXV, p. 25 sq.), l'a prouvé « jusqu'à l'évidence », selon la remarque de Duhem (*Système du monde*, t. V, p. 575). S'appuyant sur Bacon de Baconthorp et Jean de Jandun, il a pu en effet établir de manière péremptoire que le *De anima intellectiva* de Siger est une réponse au *De unitate intellectus* de saint Thomas, tandis que ce dernier opuscule est une réfutation d'un autre travail de Siger : *Super III^e de Anima*, encore inédit et dont on annonce que M. Pelzer prépare la publication. Le D^r Grabmann, dans la traduction française de son *Saint Thomas d'Aquin*, que M. Vansteenberghe a fait paraître en 1921, soutient encore que le *De unitate* est écrit contre le *De anima intellectiva*; mais le texte allemand qui a servi de base à la traduction date de 1911 et est donc antérieur aux articles du P. Chossat. Il n'en est pas moins à regretter que cette nouvelle traduction, non plus que l'édition allemande de 1917 du D^r Grabmann, n'en ait pas tenu compte. M. Gilson dans son volume sur *le Thomisme*[2], p. 165 n., tient également la position du P. Mandonnet et ne paraît pas connaître l'étude du P. Chossat. Nous le regrettons, car, jusqu'à nouvel informé, il nous semble que l'ancienne position du P. Mandonnet ne se peut plus défendre.

natura intellectus quod multiplicaretur, non propter hoc oporteret quod intellectum multiplicari includeret contradictionem. Nihil enim prohibet aliquid non habere in sua natura causam alicujus, quod tamen habet illud ex alia causa, sicut grave habet ex sua natura quod non sit sursum; tamen grave esse sursum non includit contradictionem, sed grave esse sursum secundum suam naturam contradictionem includeret. Sic ergo intellectus, si naturaliter esset unus omnium, quia non haberet naturalem causam multiplicationis, posset tamen sortiri multiplicationem ex supernaturali causa : nec esset implicatio contradictionis. Quod non tantum dicimus propter propositum, sed magis ne hæc argumentandi forma ad alia extendatur : sic enim possent concludere quod Deus non potest facere quod mortui resurgant, et quod cæci ad visum reparentur.

une contradiction. A supposer en effet qu'il ne fût pas dans la nature de l'intellect d'être multiplié, il ne s'ensuivrait pas néanmoins que le fait d'être multiplié impliquât contradiction pour un intellect. Car rien n'empêche qu'une chose qui n'a pas dans sa nature la raison d'une propriété ne puisse cependant l'avoir par la vertu d'une autre cause. Ainsi un corps lourd a une nature telle qu'il ne peut pas se tenir en l'air ; qu'un corps lourd cependant soit élevé en l'air, cela n'implique aucune contradiction : il y aurait seulement contradiction à ce qu'il se tînt en l'air de par sa propre nature. De même, en conséquence, s'il n'y avait, selon l'ordre naturel des choses, qu'un seul intellect commun à tous, n'y ayant pas de cause naturelle qui permît de le multiplier, cela n'empêcherait pas cependant qu'il pût être multiplié par une cause surnaturelle, sans que cela impliquât en rien contradiction. Ce que nous venons de dire, nous ne l'affirmons pas seulement pour les besoins de la cause présente, mais pour qu'on n'applique point à d'autres cas ce mode d'argumentation. Car on [les Averroïstes] pourrait aussi bien en conclure que Dieu ne peut faire que les morts ressuscitent ni que les aveugles recouvrent la vue.

§ 2. — Commentaire.

Cette appréciation sévère : « valde ruditer argumentantur », saint Thomas la justifie donc[1] en affirmant que, même si l'intelligence était forme subsistante et substance séparée à la manière des anges[2], même si elle n'était pas ordonnée natu-

1. Il a rappelé au préalable dans ce qui précède que l'intelligence est *de fait* forme du corps et que ceci est une vérité prouvée : ce qui est bien la réfutation adéquate de la difficulté averroïste. Mais, dans ce qui suit, saint Thomas se place directement sur le terrain de l'adversaire.

2. Ce présupposé est essentiel à l'argumentation : d'aucuns ont trop de tendance

rellement à être multipliée, on n'aurait pas le droit d'en conclure à la répugnance absolue pour une telle forme d'être multipliée surnaturellement par une cause supérieure proportionnée, c'est-à-dire par Dieu. Or, disons-nous, un pareil raisonnement implique que la forme subsistante ou substance séparée n'est pas métaphysiquement immultipliable dans son espèce.

Ou, en effet, cette forme immatérielle de soi subsistante et séparée, exclut positivement en vertu de sa propre nature la multipliabilité, ou elle ne l'exclut pas. Dans la seconde hypothèse, il n'y a plus à parler d'impossibilité d'une telle multiplication et nous avons ce que nous cherchons : c'est aussi bien ce que dit clairement tout le passage.

Dans la première hypothèse, la puissance divine ne peut opérer cette multiplication que de deux manières : soit directement en agissant sur la nature même de l'esprit séparé, soit indirectement en posant une condition qui rende possible la multiplication de la forme, tout en laissant la forme même immultipliable *de soi*. Le premier mode d'intervention est impossible et absurde : la puissance divine, s'appliquant directement et sans intermédiaire à la forme immultipliable pour la multiplier, réaliserait une contradiction équivalente à celle que signale saint Thomas : « Grave esse sursum secundum suam naturam contradictionem includeret ». Ou alors l'intervention divine changerait sa nature et nous aurions une mutation substantielle dans l'ordre des purs esprits, ce qui est dépourvu de sens en philosophie thomiste et en tous cas complètement en dehors de l'hypothèse prévue par saint Thomas.

Reste donc la seconde solution, à savoir que la toute-puissance divine procure la multiplication de cette forme par le moyen d'une condition, d'un principe extrinsèque à elle qu'il lui fournit surnaturellement. Mais, dans ce cas, nous rencontre-

à l'oublier, lorsqu'ils veulent résoudre la difficulté que ce passage apporte à la thèse rigide de l'immultipliabilité des formes séparées. Le contexte de saint Thomas ne devrait cependant laisser aucun doute à qui le lit sans préjugé : il ne s'y agit que des substances séparées, formes pures. Et d'ailleurs, telle était précisément l'hypothèse des averroïstes qu'il s'agissait de réfuter : poser la question autrement était se condamner à ne pas les atteindre.

rons la même difficulté que précédemment, ou il faudra dire que l'argumentation ne prouve plus rien contre les averroïstes. Ce secours, ce principe multiplicateur, extrinsèque à la forme subsistante, et qui la rendra surnaturellement multipliable, sera, si l'on veut être fidèle à la théorie générale de l'individuation thomiste, un sujet matériel qui la recevra et, en la recevant, la multipliera. Or cette solution est précisément ici impossible, saint Thomas argumentant *ad hominem* contre les averroïstes et se plaçant dans leur hypothèse même de l'intellect non informant et « subsistens ». Si, en effet, le saint Docteur allait supposer que Dieu pourrait multiplier cet intellect par la matière et ainsi le rendre informant, c'est donc qu'il admettrait pour cette forme, *ratione sui* non informante, le « *grave esse sursum...* » qui, selon lui, implique contradiction : Dieu par là en changerait la nature. Tout le passage d'ailleurs exclut formellement cette solution. Ou bien il faudrait dire que saint Thomas suppose cela même qui est en question avec ses adversaires et que nient formellement les averroïstes ; en d'autres termes, que tous ses coups portent à côté !

Mais alors suit nécessairement que saint Thomas envisage la possibilité d'un principe multiplicateur des formes qui soit autre que la matière. De ce principe il ne dit ni explicitement ni implicitement quel il est, mais il affirme nettement sa possibilité : « posset sortiri multiplicationem ex supernaturali causa ».

En bref, d'après ce passage, saint Thomas suppose sans doute, bien qu'il ne le dise pas expressément, que la matière signée de la quantité est le mode naturel de multiplication pour les formes ; mais il affirme que l'on aurait tort de considérer comme acquis avec certitude que la matière est le seul principe possible d'individuation et de multiplication des formes. De ce qu'une forme subsistante comme l'ange, ou l'intellect dans l'hypothèse averroïste, répugne naturellement à informer la matière et à être ainsi multipliée, on ne peut conclure qu'elle repousse *positivement* tout autre mode de multiplication. Celui-ci, de fait, nous serait inconnu ; mais nous ne pouvons dire qu'il soit absurde, et saint Thomas appelle *ignares* ceux qui le prétendraient.

§ 3. — Quelques commentateurs thomistes.

Que cette exégèse soit la bonne et que le Docteur angélique ait admis la possibilité métaphysique de la multiplication des formes séparées, c'est ce qu'ont reconnu de grands commentateurs de saint Thomas, appartenant à l'école thomiste la plus classique : tels SYLVESTRE DE FERRARE, *In II Contra Gentiles*, c. 93, n. 5 (édit. Sestili, 1901, t. II, pp. 554-5), CAPREOLUS, *In II Sent.*, Dis. III, q. 1, a. 3, § 4 ad arg. Durandi, 4° (édit. Pègues, t. III, p. 251), BANNEZ, *In Sum theol.*, I[a] P., q. 50, a. 4 (éd. de Douai, 1614, I, p. 463), SYLVIUS, *In eumd. loc.* (éd. de Venise, 1726, p. 297).

Sylvestre de Ferrare. — Nous ne pouvons nous dispenser de citer au moins l'un d'eux. Choisissons le plus court, Sylvestre de Ferrare, commentant ce texte du *Contra Gentiles* : « Les substances séparées sont plus parfaites que les corps célestes. Mais parmi les corps célestes, en raison de leur perfection, il n'y a qu'un individu dans chaque espèce, soit parce que chacun d'eux épuise toute la matière de son espèce, soit parce que chaque individu possède d'une façon parfaite le pouvoir de remplir à lui seul dans l'univers le rôle spécial auquel est ordonnée son espèce, ainsi que cela apparaît manifestement dans le cas de la lune et du soleil. A bien plus forte raison, par conséquent, ne doit-on trouver parmi les substances séparées qu'un seul individu dans chaque espèce »[1].

Sur quoi voici les réflexions du Ferrarais : « A propos de ce passage, disons tout d'abord que la raison ici invoquée ne tend pas à prouver l'impossibilité de plusieurs substances intellectuelles dans une seule espèce, comme si cela impliquait contradiction. Car telle n'est pas la pensée de saint Thomas, comme

1. « Substantiæ separatæ sunt perfectiores quam corpora cælestia. Sed in corporibus cælestibus, propter eorum perfectionem, non invenitur nisi unum individuum unius speciei, tum quia unumquodque eorum constat ex tota materia suæ speciei, tum quia in uno individuo est perfecte virtus speciei ad complendum illud in universo ad quod sua species ordinatur, sicut præcipue patet in sole et luna. Multo igitur magis in substantiis separatis non invenitur nisi unum individuum in una specie » (*II Con. Gen.*, c. 93, n. 5).

le montre son traité *Contre les averroïstes;* dans ce livre il discute, en effet, cet argument en vertu duquel Dieu ne pourrait sans contradiction multiplier les intellects, et il y répond que, même si l'intellect n'avait pas de cause naturelle de multiplication, il pourrait cependant recevoir d'une cause surnaturelle le principe de sa multiplication : en cela, d'après saint Thomas, il n'y aurait aucune contradiction. Je pense donc, conformément à la pensée du saint Docteur, qu'il faut tenir ceci : de puissance divine absolue, il peut y avoir plusieurs anges dans une espèce, et cela, même dans l'hypothèse de l'ordre universel présent ; peut-être même qu'en fait il y en a plusieurs dans une seule espèce, quoique la cause de leur distinction ne nous soit pas connue. Saint Thomas dit bien parfois (ici par exemple et dans Iª P., q. 50, a. 4) que cela est impossible ; mais nous pouvons interpréter ces passages dans le sens d'une impossibilité non pas absolue mais relative aux modes de multiplication connus de nous, je veux dire au mode de multiplication numérique tel qu'il est exposé par Aristote au VII[e] et au XII[e] livres de sa métaphysique »[1].

Les autres commentateurs signalés ne sont ni moins clairs ni moins catégoriques, et il faut bien avouer que le texte du Docteur angélique ne paraît pas souffrir d'être sollicité dans un sens différent.

Le cardinal Gotti. — A ces auteurs thomistes, classiques en la matière, nous devons joindre le cardinal Gotti, religieux dominicain et qui jouit dans son école d'un égal crédit. Bien qu'il ne tranche pas la controverse avec la même décision

1. « Ad hoc dicendum primo quod non procedit hæc ratio ad probandum non posse esse plures substantias intellectuales in una specie, tanquam scil. implicet contradictionem, quia hoc non est de mente sancti Thomæ, *ut haberi potest ex tractatu contra averroïstas*, ubi solvendo rationem qua arguebatur Deum non posse multiplicareintellectus, tamquam illud contradictionem implicet, dicit quod, quamvis intellectus non haberet naturalem causam multiplicationis posset tamen sortiri multiplicationem ex supernaturali causa : nec esset implicatio contradictionis. Puto enim secundum mentem ejus tenendum esse *per divinam potentiam absolute posse esse plures angelos ejusdem speciei*, etiam stante hoc ordine universi, et fortassis de facto sunt in una specie plures, licet nobis causa distinctionis eorum non sit manifesta. Quod autem aliquando (ut hic in aliquibus rationibus et in I P., q. 50, a. 4) dicatur quod hoc impossibile, interpretari possumus quod est impossibile non simpliciter, sed quantum ad modos multiplicationis nobis notos, quantum ad modum multiplicationis numeralis, nobis ab Aristotele VII[o] et XII[i] Metaph. traditum ».

que Sylvestre de Ferrare ou Sylvius, son témoignage n'en est pas moins très utile pour appuyer l'interprétation que nous avons donnée du « Valde ruditer ».

Ayant à traiter cette question : « est-il impossible à la divine puissance de faire qu'il y ait plusieurs anges dans une même espèce? », voici en quels termes il aborde son sujet : « Je me serais bien volontiers abstenu de parler de cette question, d'abord parce qu'elle n'a aucune utilité ou du moins très peu et parce que, à ne considérer que la pensée de saint Thomas, il n'est pas facile de lui donner une solution certaine. Cependant, pour ne pas renvoyer mon lecteur complètement bredouille sur cette matière, qui jouit d'une grande vogue auprès de certains, je lui dirai que de vieux thomistes comme Capreolus, Sylvestre de Ferrare, Bannez, Zumel, Sylvius et d'autres, tiennent pour l'affirmative, mais que les modernes adoptent, avec une extrême âpreté d'esprit, la solution négative »[1]. Et cela est déjà de conséquence qu'un maître, sans aucun doute plus autorisé que beaucoup de nos contemporains à apprécier ce qui est essentiel ou non dans la systématique thomiste, s'exprime en de tels termes sur l'importance de la thèse qui affirme l'unicité spécifique des anges.

Mais il y a plus. Gotti, sans prendre à son compte d'une manière ferme la solution de Capreolus, du Ferrarais et des autres, estime néanmoins positivement probable et défend avec les meilleurs arguments l'interprétation des vieux thomistes, qui est précisément la nôtre : « Je formulerai dans l'assertion suivante ce que je pense à ce propos. Je dis donc : Qu'il puisse y avoir, de par la divine puissance, dans une même espèce plusieurs anges ou non, c'est là un problème qui, dans l'école de saint Thomas, reste susceptible de recevoir des solutions en sens contraire ; l'opinion qui affirme cette possibilité n'est donc

1. « An salten divina potentia fieri possit ut plures Angeli sint in eadem specie atoma?... Ab hac quæstione libentius abstinuissem et quia nullius vel parvæ utilitatis, et quia quid certo statui possit, investigata D. Thomæ mente, non satis apparet. Ut tamen de hac quæstione, facta apud aliquos celeberrima, candidatum meum aliquatenus instructum dimittam, noverit antiquos thomistas ut Capreolum, Ferrariensem in 2 C. G., c. 93, Bannez, Zumel, Sylvium et alios affirmativam sententiam tueri ; recentiores vero negativæ summa animi contentione adhærere » (*Theologia scolastico-dogmatica*... In I^m^ Part., trac. IX, q. 2, dub. 2, § 3, édit. Venise 1750, t. I, p. 475, B).

pas improbable »[1]. Tout le développement que Gotti donne de cette thèse — et il est fort long — n'a d'autre but que d'établir cette non-improbabilité de la solution affirmative tenue par les anciens. L'auteur y tâche en s'appuyant avant tout sur le *Valde ruditer*. Pour lui, sans l'ombre d'hésitation, ce texte vaut évidemment des anges au même titre que de l'intellect séparé et spécifié, dont saint Thomas, dans son texte, avait seul à connaître. L'idée que cet intellect séparé, et donc aussi l'ange, *pourrait* être uni à une matière qu'il informerait — *habere materiam*[2] — n'effleure pas sa pensée et lui eût certainement semblé dépourvue de sens. L'argumentation est claire, répondant à toutes les objections, et la conclusion dépasse de loin les limites de la simple probabilité. Nous y renvoyons le lecteur ; mais nous ne pouvons pas ne pas retenir ici deux raisons subsidiaires du cardinal, qui complèteront à merveille ce que nous avons déjà dit sur ce sujet.

a. Gotti, usant de l'argument négatif, croit trouver une présomption très forte en faveur de la non-improbabilité d'une multiplication des anges à l'intérieur de leur espèce, dans ce fait que saint Thomas, — contrairement à sa méthode ordinaire, lorsqu'il veut montrer une impossibilité radicale, — n'a jamais cherché à établir qu'une telle multiplication impliquait contradiction. Et comme il s'objecte à lui-même ces deux textes du Docteur angélique : « il est impossible même de feindre qu'il y ait plusieurs anges dans une seule espèce », ou encore : « on ne peut pas comprendre qu'une forme soit séparée, si elle n'est pas seule de son espèce »[3], — sa réponse est la suivante : « Oui, probablement, mais pas évidemment. Car on peut répondre à cela : saint Thomas dit qu'il est impossible de feindre et de concevoir plusieurs anges de la même espèce, ou une substance séparée qui ne

1. « Quid dicendum existimem sequenti asserto declarabo. Dico : An divina potentia possint intra eamdem speciem atomam angeli multiplicari necne, problema est in Schola Divi Thomæ pro utraque disputabile ; nec ideo opinio affirmans est improbabilis ».

2. Selon l'expression de M. Balthazar que nous discutons dans l'*Appendice II*.

3. « Impossibile est etiam fingere quod sint plures angeli ejusdem speciei » (*De Spirit. creat.*, a. 8), ou encore : « non potest intelligi quod aliqua forma separata sit, nisi una unius speciei » (*Sum. th.*, I^a P., q. 75, a. 7).

serait pas unique dans son espèce, si l'on n'envisage que le mode naturel de multiplication numérique qui suppose la matière ou une relation essentielle à celle-ci ; mais il ne dit pas qu'il est impossible de feindre ou de concevoir pareille multiplication en vertu d'une cause surnaturelle et selon un mode qui nous est inconnu. Pourquoi, en effet, la substance angélique, alors qu'elle est individuée de fait sans la matière qui est cependant principe d'individuation dans les êtres matériels, ne pourrait-elle pas être multipliée individuellement, par la puissance de Dieu agissant surnaturellement, sans la matière qui est le principe (naturel) de multiplication? Pourquoi, alors que dans une même espèce vous avez des « réceptibilités » diverses, ne pourrait-il pas y avoir dans une même espèce des « irréceptibilités » individuelles diverses, si, de fait, il y a une « irréceptibilité » spécifiquement diverse?... En tout cas, d'après saint Thomas, il n'y a pas de contradiction entre ces deux propositions : l'ange, de par sa nature, est tel qu'il ne peut pas être multiplié, et : l'ange, de par la puissance divine, est tel qu'il peut être multiplié »[1].

b. Cette conclusion négative ne lui suffit pas, et Gotti prétend en trouver confirmation dans le *De spiritualibus creaturis*, où on lit : « De même que cette blancheur ne se trouve pas empêchée d'avoir sous elle comme inférieurs plusieurs individus par le fait qu'elle est blancheur, — raison qui relève de l'espèce comme telle, — mais par le fait qu'elle est dans tel sujet déterminé, — raison qui relève de l'individu comme tel : ainsi la nature de cet ange ne se trouve pas empêchée d'être multipliée en beaucoup

1. « Probabiliter quidem, sed non evidenter. Nam potest responderi, D. Thomam dicere esse impossibile etiam fingere, nec posse concipi plures angelos ejusdem speciei, substantiam separatam, quæ non sit unius speciei, attento naturali modo multiplicationis numericæ qui est per materiam vel ordinem ad illam... ; non vero dicere non posse fingi aut concipi, quod possit multiplicari a causa supernaturali, modo diverso nobis ignoto. Cur enim sicut substantia angelica individuatur de facto sine materia, quæ tamen est principium individuationis in materialibus, ita non posset individualiter multiplicari potentia Dei sic supra naturam disponente, quamvis careat materia quæ est multiplicationis principium ? Cur sicut in eadem specie diversa datur receptibilitas, non poterit dari etiam in eadem specie diversa individualis irreceptibilitas, si de facto datur irreceptibilitas specie diversa?... Certe ex D. Thoma hæc duo contradictoria non sunt : Angelus ex sua natura habet quod non possit multiplicari et angelus ex divina potentia habet quod possit multiplicari ».

d'individus par le fait qu'elle est une nature dans tel ordre de choses déterminé, ce qui relève de l'espèce comme telle, mais par le fait qu'elle n'est pas apte naturellement à être reçue dans un sujet, ce qui relève de l'individu comme tel »[1].

Et Gotti d'interpréter ainsi ce texte : « Donc, qu'une forme angélique soit multipliée dans plusieurs individus, cela n'est pas contraire à la nature *spécifique* de l'ange ; or Dieu, par sa puissance, peut réaliser tout ce qui n'est pas contraire aux attributs spécifiques et essentiels de la chose. Donc Dieu peut... Et certes, à juste titre ; car seule la nature divine en vertu de son espèce est essentiellement une, singulière et immultipliable : la singularité et l'immultipliabilité ne peuvent appartenir que par accident à la nature créée dans la ligne spécifique »[2]. Il était difficile de pousser plus avant la défense et la justification de la multipliabilité des formes séparées.

Encore que Gotti écrive un peu plus loin que, « tout en jugeant possible à la divine puissance de multiplier la nature angélique dans une même espèce, il ne veut cependant pas abandonner l'opinion qui estime cette multiplication impossible », nous sommes pleinement en droit, comme en témoignent les citations précédentes, de nous réclamer de son autorité et encore mieux de ses arguments en interprétant comme nous l'avons fait saint Thomas.

§ 4. —Objections.

Contre cette interprétation si obvie du « Valde ruditer » se sont élevées depuis longtemps, mais en ces dernières années surtout, des protestations.

1. « Sicut ergo hæc albedo non prohibetur habere sub se plura individua ex hoc quod est albedo, quod pertinet ad rationem individui ; ita natura hujus angeli non prohibetur esse in multis ex hoc quod est natura in tali ordine rerum, quod pertinet ad rationem speciei, sed ex hoc quod non est nata recipi in aliquo subjecto, quod pertinet ad rationem individui » (*De spirit. creat.*, a. 8, ad 4).

2. « Ergo esse in pluribus individuis non est contra naturam *specificam* angeli ; sed Deus sua potentia facere potest quicquid non est contra prædicata specifica et essentialia rei, ergo potest, etc..., et jure quidem. Nam sola natura divina ex sua specie est essentialiter una singularis et immultiplicabilis ; naturæ autem creatæ solum accidentaliter competere potest ex sua specie singularitas et immultiplicabilitas. » (*Loc. cit.*, p. 477, A.)

Le P. Geny. — Le P. Geny en a formulé quelques-unes avec sa modération et sa clarté coutumières. S'inspirant en cela de Cajetan, il estime que saint Thomas veut dire ici : « Il ne répugne pas à une forme spirituelle, *en tant que telle*, d'être multipliée; il suffit, pour que la multiplication soit possible, que la forme soit reçue en un sujet, que cette réception soit naturelle ou non; quand bien même (comme le voulait déjà Platon) l'âme spirituelle ne serait pas par nature destinée à informer un corps, mais « surnaturellement » soumise à cette union par la Toute-Puissance divine, étant en fait reçue dans la matière, elle pourrait être multipliée dans son espèce. Ce n'est pas la cas des anges, qui ne sont en aucune manière ordonnés à informer des corps »[1].

Nous croyons cette manière d'entendre le « Valde ruditer... » absolument étrangère au texte de saint Thomas, et que, si elle devait être reçue, l'argumentation du saint Docteur contre les averroïstes n'aurait plus aucune efficacité.

D'abord, saint Thomas dans tout le passage ne traite pas à proprement parler de la multiplication de la forme spirituelle *en tant que telle*, ni des conditions générales de cette multiplication. Mais il vise ce cas très particulier d'une substance intellectuelle qui essentiellement est une et n'est pas par nature destinée à être multipliée : ce qui est tout différent.

De plus, on n'a pas montré que la multiplication d'une forme spirituelle est possible, en disant qu'il suffit que la forme *soit reçue* dans un sujet : sans quoi l'on ne pourrait échapper à l'objection que croient opposer les tenants de l'immultipliabilité absolue à leurs adversaires et que nous citons plus haut : « Dieu ne peut faire que ce qui est par soi-même faisable ». En effet, l'hypothèse des averroïstes était justement qu'une forme spirituelle *en tant que telle* ne pouvait être reçue dans un sujet, ni ordonnée à une matière et par suite, — la matière étant considérée comme le principe normal de la multiplication, — que cette forme spirituelle ne pouvait être multipliée. Saint Thomas n'allait évidemment pas leur répondre que, pour être multi-

1. *Revue de philosophie*, 1919, p. 143.

pliée, il suffit qu'une forme soit reçue dans un sujet, et qu'elle soit naturellement ordonnée à informer un sujet : la pétition de principe eût été trop manifeste ! Aussi leur répond-il que, même si elle ne pouvait naturellement être multipliée par le moyen normal (qui est la réception dans une matière), cela n'empêcherait pas Dieu de la multiplier surnaturellement par un moyen à lui connu et qui nous échappe.

D'autre part, enfin, l'explication qui nous est suggérée par le P. Geny distingue entre une âme spirituelle qui « ne serait pas par nature destinée à informer un corps » et « le cas des anges qui ne sont en aucune manière ordonnés à informer des corps ». Nous avouons candidement ne pas comprendre cette distinction dans le cas présent. Une âme spirituelle, ou mieux, puisque telle est l'hypothèse, une intelligence qui n'est pas destinée à être multipliée ni donc à être reçue dans un corps, qu'est-ce au vrai sinon une substance séparée, en tout semblable aux anges. Tel est d'ailleurs le sens qu'impose la discussion menée par saint Thomas au début de son opuscule et qui s'en prend à cette doctrine des averroïstes, « à savoir que, d'après Aristote, l'âme intellective proprement dite n'est pas la forme de l'homme, mais que, partie de l'individu, elle lui est unie comme un moteur, à la manière de l'intelligence qui meut le ciel »[1]. Si donc la multiplication répugne dans le cas des anges, elle devra répugner dans le cas de l'âme « qui n'est pas par nature destinée à informer un corps » ; ou inversement, si elle ne répugne pas pour ce dernier cas, elle ne devra pas non plus répugner pour le premier.

En conséquence, nous ne voyons pas que cet essai de conciliation, malgré les louables intentions de son auteur, ait quelque chance de rallier les suffrages des historiens de saint Thomas, qui analyseront ce passage du *De unitate intellectus*.

M. Balthazar. — M. Balthazar, dans son petit volume *L'Être et les principes métaphysiques*, consacre plus de vingt-cinq pages à faire rentrer ce même texte dans les cadres de la doctrine ordinaire sur l'individuation des formes séparées : ses

1. *Revue de philosophie*, 1914, t. I, p. 563.

explications ne nous paraissent pas davantage convaincantes. Pour lui, « le Ferrarais et Sylvius n'ont pas compris que, d'après saint Thomas, la condition absolument indispensable, nécessairement prérequise pour qu'une intelligence *quelconque* soit numériquement multipliable dans l'espèce, c'est qu'elle soit puissance opérative accidentelle dépendant d'une substance dont la forme essentielle actue une matière, principe de l'étendue; c'est qu'elle soit faculté d'agir se référant à une forme qui ne subsiste pas dans son isolement substantiel »[1]. Ces auteurs ne l'ont pas compris, en effet, pour une raison qui nous semble assez simple et qui est que, dans le « Valde ruditer », saint Thomas n'y fait pas la plus petite allusion et parle de toute autre chose. Le saint Docteur y vise non l'intelligence *quelconque*, mais l'intelligence qui naturellement n'est pas multipliable dans son espèce et donc, si l'on veut être logique et ne pas faire dire à un texte exactement le contraire de ce qu'il signifie, saint Thomas y parle d'une intelligence qui ne vérifie pas les conditions mentionnées par M. Balthazar.

Celui-ci dit encore : « Dans tout ce passage du *De unitate intellectus*, il s'agit de la faculté de l'intelligence humaine et des hommes qui la possèdent, la partie étant employée pour signifier le tout. Il n'est pas question, pas même indirectement, de la forme séparée douée d'intelligence (*intelligentia separata*) et agissant sans le secours des phantasmes ». Et plus loin : « l'Aquinate ne fait appel à la puissance divine que parce qu'il n'est pas contradictoire qu'une certaine intelligence, à savoir la faculté d'une forme *non strictement séparée* soit multipliée dans l'espèce. Par conséquent, même si à tort l'on refuse, pour expliquer les faits d'expérience, de reconnaître le caractère naturel de l'information du corps par l'âme humaine, on ne peut pas encore affirmer que cela soit contradictoire. Entre les deux alternatives extrêmes se place la possibilité théorique d'une information miraculeuse »[2]. A notre humble avis, cette interprétation est

1. *L'Être et les principes métaphysiques*, p. 126.

2. Qu'elle agisse ou n'agisse pas avec le concours des phantasmes, saint Thomas ne nous en dit rien ; mais ceci n'a aucune importance dans la controverse actuelle. Si l'on admet ce concours, comme l'admettaient en fait les averroïstes, la nature de

manifestement contraire à la pensée de saint Thomas dans tout ce texte que nous avons commenté.

Non seulement il n'est pas contradictoire, mais il est naturel à « la faculté d'une forme non strictement séparée » d'être multipliée dans l'espèce. Aussi n'est-t-il pas et ne pouvait-il pas être question de celle-là dans la discussion avec les averroïstes. Saint Thomas envisage tout à l'opposé explicitement l'hypothèse d'une intelligence dont la nature est de ne pas être multipliée : *dato quod non esset natura intellectus quod multiplicaretur;* il suppose donc une intelligence dont la nature est de ne pas être reçue dans un sujet, de ne pas informer un sujet et qui de soi est une réalité strictement une. De plus, l'intelligence qui est ici mise en question n'est en aucune façon considérée comme la *faculté* d'une forme substantielle quelconque, mais, « la partie étant en effet employée pour signifier le tout », elle désigne l'âme spirituelle proprement dite, ou, si l'on préfère, la substance intellectuelle de l'âme : tout le passage du *De unitate intellectus* le suppose avec évidence, ou ne signifie rien du tout. Ces deux points étant acquis et ne nous paraissant pas devoir être discutés, il s'ensuit que nous nous trouvons en présence d'une hypothèse identique au cas des formes séparées[1].

D'autre part, les averroïstes tenaient que l'âme intellectuelle n'était en aucune façon forme du corps et qu' « elle n'était unie à la matière que dans son opération, à la façon dont deux substances concourent à une activité commune ». C'est donc bien d'âme séparée au sens strict qu'ils parlaient. Pour les réfuter d'une manière valable, force était d'accepter leur présupposé et de se mettre sur leur propre terrain, sous peine de se condamner à ne les réfuter pas du tout. Aussi l'alternative est-

l'âme intellective, substance séparée, n'en sera pas changée pour autant ; ce concours, en effet, ne trouvait place pour eux que dans l'opération.

1. A propos de ce mot *séparé*, M. Balthazar établit très justement que, pour saint Thomas, dans le même opuscule *De unitate intellectus*, l'*âme séparée* au sens aristotélicien n'est *forme séparée* que dans un sens restreint. Cette distinction est incontestable, mais ne saurait fonder ici la moindre objection contre notre conclusion. Elle ne vaut, en effet, que dans l'hypothèse aristotélicienne et thomiste de l'information du corps par l'âme. Or il faut de toute nécessité admettre que cette hypothèse est précisément exclue dans le « Valde ruditer », si l'on ne veut pas être obligé d'avouer que tout le passage ne prouve absolument rien contre les averroïstes auxquels il s'en prend.

elle claire : ou saint Thomas a argumenté dans l'hypothèse des formes séparées, — ou son argumentation ne prouve rien contre ses adversaires[1].

§ 5. — Conclusion.

C'est ce qu'ont très bien vu Capreolus, Sylvestre de Ferrare, Sylvius et Bannez, et c'est ce qui leur a fait écrire des pages comme celle que nous avons citée plus haut. En matière d'exégèse thomiste, bien que ces auteurs à coup sûr ne soient nullement infaillibles, leur témoignage dans un cas où ils concluent en somme plutôt contre leur propre système, porte des garanties d'impartialité et d'exactitude qu'on ne saurait négliger : nous ne serons ni plus subtils, ni plus ergoteurs qu'eux, pour faire dire à saint Thomas ce qu'il n'a pas dit. — Si ce texte avait été obscur et imprécis, les lois élémentaires de la critique nous eussent fait un devoir de l'interpréter en fonction d'autres textes plus clairs, dont le sens n'aurait pu être mis en doute. Tel n'est pas le cas présent : le sens du texte est évident par lui-même ; et c'est lui tout au contraire qui doit servir à interpréter les autres, comme l'ont reconnu loyalement les vieux commentateurs dont nous avons rappelé et invoqué le témoignage. Ce n'est qu'en vertu de préjugés systématiques que l'on peut être amené à vouloir à tout prix faire rentrer ce texte dans la ligne de l'unicité absolue des formes séparées ; — d'ailleurs c'est en vain.

Il faut l'avouer franchement : ce texte interprété selon son sens naturel fait une brèche incontestable dans le système rigide et exclusif que beaucoup de thomistes continuent à prêter sur ce point à l'Aquinate. L'attitude prise ici par le saint Docteur montre que ceux-ci ont tort et que : ou saint Thomas, vers la fin de sa carrière, est revenu sur ses positions antérieures pour

1. M. Balthazar, dans la *Revue néo-scolastique* de nov. 1922, est revenu longuement sur cette critique que l'on vient de lire et s'est fait fort de l'infirmer. Nous croyons que ses objections confirment tout au contraire l'argumentation précédente et qu'elles ne portent pas. Ne voulant pas encombrer notre texte par cette nouvelle discussion, nous avons relégué dans l'*Appendice II* l'examen des dernières difficultés de M. Balthazar : le lecteur curieux de ces sortes d'études critiques pourra s'y reporter.

les corriger dans un sens beaucoup plus large, ou que ces mêmes positions antérieures (et sans doute aussi plusieurs autres) ne doivent pas être entendues avec l'intransigeance et la rigueur que leur attribue certaine école. Laquelle de ces deux hypothèses est la plus fondée, nous n'avons pas à le rechercher ici. La seule chose essentielle à retenir, c'est que, pour saint Thomas lui-même, la multiplication des formes séparées spirituelles dans leur espèce n'est pas métaphysiquement impossible à la puissance divine. Il serait donc singulièrement imprudent de vouloir rattacher à cette théorie simplement probable, et dont la portée est à coup sûr restreinte, la théorie fondamentale de la matière et de la forme : c'est tout ce que nous voulions prouver.

Ayant achevé de discuter les deux premiers arguments métaphysiques auxquels certains auteurs aiment à appuyer la composition hylémorphique des corps, il nous reste à aborder, pour conclure, celui qui nous semble le plus ferme, disons mieux, le seul ferme dans l'espèce. Ce sera l'objet de notre troisième partie.

TROISIÈME PARTIE

PREUVES POSITIVES DE L'HYLÉMORPHISME

CHAPITRE PREMIER

QUEL EST L'ÉTAT DE LA QUESTION

La partie négative et critique de notre travail, encore que très incomplète, a reçu dans les pages précédentes des développements que d'aucuns n'auront pas manqué de trouver exagérés. Le temps semble venu d'en exposer enfin la partie positive et donc de chercher à donner une base ferme à la théorie de la matière et de la forme. Tâche délicate, comme la discussion des arguments physiques et métaphysiques *a priori* a dû le laisser entrevoir.

§ 1. — Point de départ : les propriétés.

Notre point de départ, ici comme en toute thèse de philosophie naturelle qui se propose d'expliquer la réalité concrète, sera pris dans les faits d'expérience et tiré de l'être même dont il s'agit de rendre l'essence intelligible. De quelque façon qu'on les envisage, ces faits, ces données se ramèneront aux propriétés de l'être en question. Mais, comme il ressort évidemment de ce que nous avons dit en traitant des mutations substantielles, il ne saurait s'agir des propriétés *spécifiques* qui permettraient de déclarer irréductibles entre eux, dès le début du processus, certains êtres, certaines espèces, et de dégager ainsi immédiatement acte et puissance, matière et forme. Cette voie nous est inter-

dite, et les propriétés que nous pourrons utiliser dans notre argumentation ne sauraient être que des propriétés *génériques* qui appartiennent au corps en tant que corps.

Or ces propriétés, selon qu'elles appartiennent à l'ordre *statique* ou à l'ordre *dynamique*, se rangent d'elles-mêmes en deux catégories, très distinctes sans doute, mais tellement inséparables que l'être, dont elles sont la manifestation et comme l'émanation première, n'aura chance d'être compris d'une manière un peu profonde que s'il est envisagé à la fois sous ces deux aspects : l'un de ces aspects achève l'autre, mais aucun ne suffit par soi, aucun ne révèle l'être tout entier. Qui dit aspect, point de vue, dit abstraction, discours, morcelage, tous procédés parfaitement légitimes, parfaitement justifiés en raison, mais qui doivent être pris pour ce qu'ils valent, c'est-à-dire des travaux d'approche, de déblaiement, de circonvallation, dont aucun seul, s'il n'est appuyé sur les autres, ne peut nous livrer le cœur de la place : tant est limité le rayon d'opération de notre instrument rationnel, tant celui-ci est impuissant à étreindre la réalité d'un seul regard !

Nous considérerons donc successivement les propriétés les plus générales des corps, telles que l'expérience nous les fait appréhender, soit que nous envisagions l'être matériel en lui-même en tant que matériel, c'est-à-dire étendu et continu, soit que nous l'envisagions dans son activité en tant que principe et source d'opérations. Puis à partir de ces données, par voie d'analyse et en leur appliquant les principes premiers, nous essaierons de pénétrer jusqu'aux racines mêmes de l'être corporel ; les propriétés manifestent les essences et celles-ci se déterminent, — elles ne peuvent se déterminer que par celles-là. Chacun de ces deux points de vue, le statique et le dynamique, nous fournira ainsi une preuve de l'hylémorphisme, mais une preuve en quelque sorte inchoative : la preuve complète ne s'achèvera que par la fusion et la synthèse de l'une et de l'autre [1].

1. Cette sorte de preuve, familière dans la question présente à la plupart des scolastiques modernes, n'était pas du tout inconnue des Anciens, comme l'a très justement remarqué M. Mielle dans sa thèse *De substantiæ materialis vi et ratione* (Lin-

§ 2. — Nature des données à utiliser.

Avant d'en aborder le développement, quelques remarques préliminaires nous semblent de rigueur.

Et d'abord, quelle est au juste la nature de ces données sur lesquelles nous allons nous appuyer : données de l'expérience vulgaire, commune, ou données de la science au point de perfection extrême que celle-ci a pu atteindre à l'instant précis où nous écrivons et qui demain sera dépassé? Formuler cette demande, c'est y avoir déjà répondu et, entre les deux termes de l'alternative, notre choix sera vite fait. Nous partirons des premières données seules, quittes, en cours de route, à relever et utiliser les précisions que la science aura pu apporter à certaines lois expérimentales premières et qui devront être considérées comme des acquisitions définitives.

Ce n'est point, en effet, une recherche scientifique que nous instituons ici, mais une recherche métaphysique. Le savant ne s'occupe que des principes *physiques* des corps, que de ce qui tombe en fait ou en droit sous les sens. Pour lui, le dernier élément, la dernière raison des corps, sera nécessairement un corps, un élément isolable en quelque façon, susceptible d'entrer en composition avec d'autres et de constituer avec eux des êtres d'allure et de forme d'ailleurs variées, mais élément qui sera toujours apte — au moins en droit — à subsister à part. La nature de l'eau ne peut être, au regard du physicien ou du chimiste, qu'un composé d'oxygène et d'hydrogène ; quant à l'oxygène et à l'hydrogène qui concourent à former l'eau, la question se pose seulement pour eux de savoir si le dernier élé-

gonis, 1894), p. 335. Tolet, *Physica*, l. I, c. 7, q. 12, De Rhodes, *Philosophia peripatetica*, l. II, Disp. VIII, q. 1, a. 1, § 1, les Complutenses, *De Cœlo*, Disp. I, q. 1, § 2, n. 5... l'avaient déjà employée explicitement, encore qu'à leurs yeux la preuve principale de la matière et de la forme fût bien toujours tirée des mutations substantielles. Enfin Cajétan, *in Sum. theol.*, Iª P., q. 7, a. 3, le suppose explicitement, comme nous le verrons plus loin ; et nous nous en voudrions de ne pas citer, dès maintenant, à la suite de M. Mielle, ce texte de saint Thomas, emprunté à l'authentique opuscule *De natura materiæ*, c. 9 : « Unitas continuitatis in re... maxime potentialis invenitur, quia omne continuum est unum actu et multiplex in potentia, sicut partes lineæ non sunt aliqua duo actu sed unum ». Quant à M. Mielle lui-même, la preuve qu'il donne dans son livre, p. 334-358, en s'appuyant sur les propriétés, est bonne, et nous ne laisserons pas de lui emprunter plus d'un trait, mais nous orienterons notre argumentation de façon fort différente.

ment qui représente de l'oxygène et de l'hydrogène est à son tour composé ou non d'autres éléments plus simples qui seraient encore matériels, corporels, d'un mot, sensibles : atomes, sous-atomes, centres de force, etc... — Pour le philosophe, il n'en va pas ainsi : recherchant les constituants du corps en tant que tel, et ce qui est sa dernière raison d'intelligibilité avant tout intrinsèque, il ne peut pas considérer comme répondant à ce but des éléments qui seraient eux-mêmes des corps. Car alors la question se poserait à nouveau : que sont ces éléments derniers, précisément en tant que corps? Si le physicien se contente du dernier élément sensible séparable en droit ou en fait, le métaphysicien prétend aller au delà et se rendre le sensible intelligible comme tel. Le sensible ne se suffit pas à lui-même : il implique, il dit une idée réalisée dans un corps. Tout être est intelligible et à ce titre relève de l'intelligence, le corps comme l'esprit : c'est cette raison intelligible que vise à définir le métaphysicien.

Mais comment envisager le corps au début de notre enquête ? et c'est notre seconde remarque. Dans sa réalité concrète physique, qui est à la fois substance et accident? Ou ne considérerons-nous que sa réalité métaphysique de substance par opposition aux accidents? — Certains auteurs croient pouvoir d'emblée donner une preuve de l'hylémorphisme qui porte immédiatement sur la substance et ne s'occuper que d'elle seule. Les critiques que nous avons faites précédemment à certains arguments métaphysiques montrent assez que nous nous garderons de tout procédé qui préjugerait l'application de la théorie de l'acte et de la puissance, entendue au sens strict. Aussi, en vue d'obtenir une preuve générale, prendrons-nous un point de départ qui englobe l'être étendu, inorganique et simple (au sens des physiciens), tel qu'il s'offre immédiatement à la perception sensible. Que l'on puisse prouver la matière et la forme d'une manière large en partant du seul vivant, c'est ce que nous avons concédé dès le début de cette étude et ce que nous tenons à répéter ici. Cette preuve s'administre très efficacement, à notre avis, par les mutations substantielles telles que

les entend le sens commun : nous tenons ce point pour acquis et que le vivant, en tant qu'unité complexe et hétérogène, est très réellement un composé de matière et de forme. Mais comme il s'agit ici de prouver la matière *prime* au sens strict : « nec quid, nec quale, nec quantum, nec quicquam aliud ex iis quibus ens determinatur », il nous faut de toute nécessité étendre la base de notre exploration et étudier la matière jusque dans ses représentants et manifestations élémentaires.

Nous considérerons donc le corps matériel soit vivant, soit inorganique, dans sa réalité concrète, qui est à la fois substance et accident, au sens métaphysique, mais en tant qu'il constitue une véritable unité ontologique, un être vraiment *un*. Où se trouvera cette véritable unité ? En beaucoup de cas, lorsqu'il s'agira de natures inorganiques, il sera difficile de le déterminer. Mais cette détermination, il n'appartient pas au philosophe de la fournir : pareille tâche revient en propre au physicien ou au naturaliste, et tant que ceux-ci ne s'aviseront pas de volatiliser le sensible jusqu'à le détruire, et le supprimer comme tel, c'est à eux qu'il faudra s'adresser dans l'occurrence. Que cette unité soit la molécule, l'atome, l'ion et l'électron, ou toute autre réalité infra-atomique, que nous importe ! Nous la prendrons là où elle se trouvera et, lui appliquant le principe de raison suffisante, nous rechercherons si les données sensibles, sous les espèces desquelles nous l'atteignons, n'exigent pas, ne postulent pas dans l'être matériel comme tel certains éléments fondamentaux, certaines réalités plus intimes, qui constituent la substance même de l'être concret existant, dont les données sensibles ne sont que les manifestations superficielles et qui traduisent dans un plan supérieur la nature de l'être, mais comme tels ne tombent pas et ne peuvent pas tomber sous les sens.

Si nous réussissons à établir que ces éléments essentiels doivent être entre eux comme acte et puissance, si nous montrons que, dans l'ordre de l'intelligibilité pure qui n'est pas celui de la science positive, ces éléments demeurent irréductibles tout en constituant *ut quo* l'être complet *ut quod*, nous aurons donné de la matière et de la forme une preuve métaphysique et philosophique. Si nous n'y réussissons pas, il faudrait

alors avouer qu'il n'y a pas de preuve apodictique de l'hylémorphisme. Celui-ci ne pourra plus se présenter que comme une dépendance de principes *a priori* très incertains et fort peu convaincants, — ce qui ne saurait suffire à lui assurer du crédit ; ou comme fonction des théories perpétuellement changeantes de la physique et de la chimie, — auquel cas il resterait à voir si les savants seraient en mesure de nous fournir une preuve de la matière et de la forme qui serait d'ordre purement scientifique. Mais nous ne savons que trop leur opinion sur ce sujet et qu'aussi bien leur hypothèse de l'unité de la matière tend incontestablement, dans leur pensée, à ruiner définitivement l'hylémorphisme !... Le problème est d'importance, on le voit : nous voudrions ne pas lui être inférieur.

Ces quelques précisions sur la marche et les conditions de la démonstration étant supposées, venons-en de suite aux arguments.

CHAPITRE II

ARGUMENT TIRÉ DU CONTINU

ARTICLE I

LES ÉLÉMENTS DU CONTINU

Le continu matériel.

Dans le plan purement statique, nous nous trouvons en présence de ce double fait indéniable et évident : il y a des substances matérielles distinctes et elles sont étendues. Nous n'avons ici à justifier ni l'un ni l'autre et nous les supposons solidement établis par ailleurs. Que ces substances vraiment unes soient simples ou complexes, homogènes ou hétérogènes, il ne nous chaut. Ces substances ne sont pas identiques numériquement, mais constituent des unités qui s'oppósent, quelles que soient du reste la nature particulière de ces unités et les différences qu'elles peuvent présenter. D'autre part, elles occupent une certaine *place* dans l'espace et se juxtaposent sans pouvoir se confondre : c'est cela seul qui nous importe et que nous retiendrons ici. Que d'ailleurs ces substances matérielles soient vraiment « quelque chose », et qu'en supposant cela nous marchions d'accord avec la plupart des savants sérieux actuels, c'est ce que l'on ne peut pas ne pas nous concéder[1] et ce qui nous assure

1. Que la science actuelle, à l'encontre du positivisme et du phénoménisme classique, admette, en fait, dans un sens très réaliste, l'objectivité de l'être matériel, comme impliquant de l'être en soi, c'est ce qu'a très bien montré M. Meyerson au

de travailler en compagnie de ces maîtres sur un plan d'égale objectivité.

Quant au caractère *étendu* qui manifeste avant tout le corps matériel, quant à cette propriété qu'il a d'occuper de l'espace, nous la tenons pour également objective[1] et n'avons à nous inquiéter ici que des conditions qui rendent cette objectivité et cette réalité intelligibles. Or la première de ces conditions que nous acceptons comme immédiatement imposée par la réalité étendue, est la continuité et par là même la divisibilité qui en est un équivalent formel. Qu'est-ce à dire? Ce terme *continu* désigne une propriété en vertu de laquelle l'être quantitatif, supposé par ailleurs vraiment *un* ontologiquement, possède, comme tel, des *parties* qui ne sont pas séparées, ni actuellement distinctes, mais qui sont données de telle sorte que la fin de l'une soit formellement le commencement de l'autre[2]. Ces parties ne sont donc pas comme telles dans le continu : on *peut* seulement les y distinguer par la raison et les y faire par une division, et c'est ce qui définit la divisibilité. Maintenant quel est l'élément dernier ou corps vraiment continu, c'est-à-dire un et divisible? Encore une fois, nous ne nous mettons point en peine de le préciser et abandonnons ce soin à d'autres compétences. Dès là que nous sommes en présence d'un être constituant une unité ontologique au sens strict et qui est étendu par lui-même, nous dirons qu'il est de soi, ou tout au moins qu'il y a en lui des éléments qui sont de soi continus et divisibles : nous n'avons pas besoin d'autre chose.

Cela étant, notre preuve, à partir du continu, aura comme trois degrés. Elle expliquera d'abord le continu et montrera que celui-ci ne présente, en dépit des affirmations idéalistes, aucune contradiction. Puis, de cette explication elle passera aux prin-

début de son important ouvrage : *De l'explication dans les sciences*, dans le premier chapitre qui a pour titre : *la science exige le concept de chose*. Le fait valait d'être noté, quelque inadmissible que puisse être par ailleurs le conceptualisme de M. Meyerson, si justement dénoncé par M. Habert (*Revue de philosophie*, nov.-déc. 1921, p. 666 sq.).

1. Cette objectivité se prouve, très efficacement selon nous, par l'étendue de notre propre corps. Mais nous n'avons pas ici à prouver tout à propos de tout.

2. « Continua sunt quorum ultima sunt unum ; contacta [h.e. contigua], quorum ultima sunt simul » (S. Thomas, *in VI Phys.*, l. I).

ipes qui fondent le concept objectif de continu et qui, dans être même, en rendent compte : ce qui nous donnera une pre- ière idée de la matière et de la forme. Enfin, elle montrera ue ces principes s'opposent irréductiblement et donc sont réel- ement distincts.

ARTICLE II

INTELLIGIBILITÉ DU CONTINU

§ 1. — Le continu formel[1].

Prenons un morceau de fer. Que je le considère tel quel et ne contente d'y découper des parties par la pensée, ou que je brise en morceaux et le subtilise en une poussière indéfinie 'atomes, il m'apparaît étendu, c'est-à-dire se répandant, se éveloppant dans l'espace et susceptible d'être divisé, au moins ar l'esprit, en un nombre de parties sans fin, impossible à xer. Mais ces parties, pour que je puisse ainsi les réaliser, ou mplement les penser avec vérité, il faut bien qu'elles se trouvent ans le bloc ou dans l'atome en quelque façon et qu'elles y soient 'une certaine manière en un nombre d'ailleurs indéfini. Or, les ne s'y trouvent pas actuellement comme parties, comme éments distincts et séparés, car l'atome de fer n'est pas un mple agrégat de parties actuellement divisées : ou alors la uestion se poserait à nouveau pour ces parties mêmes. C'est un re actuellement *un* et les parties que je distingue en lui *peuvent* eulement devenir multiples : elles n'y sont qu'*en puissance*. u'est-ce que cela signifie?

Un être qui n'est pas *un* en lui-même, et qui par le fait n'est as distinct de tout autre, n'est pas un être. Une multiplicité e parties, qui ne serait que multiplicité de parties, et rien que ela, sans être ramenée, réduite à l'unité, ne serait rien par lle-même : vous ne pouvez dire qu'elle constitue de l'être, elle 'évanouit et s'échappe entre vos doigts, pour ne vous laisser

1. Le P. Sertillanges, dans son *Saint Thomas*, t. I, p. 94-102, contient, sur ut ce qui suit, d'utiles données et compléments.

que des mots, de l'inintelligible, de l'impensable : *Ens et unum convertuntur*. *Ou bien* ces parties existent actuellement comme parties d'un être, de telle sorte que l'être dont elles sont les parties résulte de leur union et leur soit postérieur : dans ce cas, chaque partie a son individualité, chacune est un être au sens propre, tandis que le tout dont elles sont les composantes n'a qu'une unité d'emprunt, ou si l'on veut, accidentelle ; il ne peut dès lors être considéré, lui, comme un être *un* au sens strict. *Ou bien* ces parties que l'on distingue dans l'être ne sont pas en lui actuellement comme telles, et *peuvent* seulement devenir telles : nous sommes alors en présence d'un être strictement un dont l'unité est antérieure *natura* à ses parties, nous avons une « unité divisible »[1].

Ainsi nous dirons de notre morceau ou atome de fer qu'il est vraiment un et qu'à ce titre il est *en acte*. Mais nous avons vu qu'étant divisible, il contient d'une certaine façon des parties, encore qu'il n'en ait actuellement, en rigueur des termes, aucune : nous dirons par suite qu'il est UN EN ACTE et MULTIPLE EN PUISSANCE.

§ 2. — Matière et forme.

Nous n'avons touché encore que la surface du continu. Acte et puissance entendus ainsi ne nous donnent pas le fond de l'être que nous cherchons. Le continu est un en acte et multiple en puissance et c'est bien le même être identiquement qui impose ces deux idées prises sous des points de vue différents : ce qui suffit à enlever toute antinomie dans sa *notion* propre, et à écarter du coup toutes les objections de Zénon aussi bien que de tous les idéalistes modernes à la suite[2].

1. Mais nous ne dirions pas que nous avons un « multiple unifié » qui résulterait, — comme cette expression semble bien l'indiquer — d'une totalisation de ses parties actuelles et dont les parties, antérieures par nature (*prioritas naturæ*) au tout, seraient ramenées à l'unité par un principe qui se les subsumerait en se les identifiant. Sans doute, cette expression « multiple unifié », est susceptible d'une interprétation bénigne et large qui la réduirait tout bonnement à la nôtre. Mais, prise en elle-même, elle suggère une priorité des parties par rapport au tout qui est une vue *a priori* et qui, au vrai, fausse la perspective : le continu est une *unité plurifiable* et non pas une pluralité unifiée.

2. Cela suffit en particulier à résoudre de façon radicale les objections bien connues de LACHELIER contre l'étendue dans sa thèse *Du fondement de l'induction*, p. 128 sq. L'auteur s'en prend à une notion de l'étendue qui la ramène à « la somme et à

Mais d'où vient que nous pouvons légitimement distinguer en lui ces deux points de vue? Cette *unité* en acte, réellement identique à la *multiplicité* en puissance et qui ne s'oppose à elle que rationnellement, *ratione*, dans l'être réel, quelle en est la racine? L'analyse du continu établit que la multiplicité potentielle s'oppose avec fondement dans la chose (*cum fundamento in re*), à l'unité actuelle, encore que toutes les deux soient *actu* au même titre dans l'être [1]. Dès lors toute la question se réduit à déterminer dans la chose le fondement de cette distinction, et c'est ce que cherche à nous donner la théorie de la *matière* et de la *forme*.

Or, le fondement de la distinction entre deux concepts adéquatement distincts ne peut être dans la chose une seule réalité, il suppose quelque part dans la chose une distinction, ou il n'est pas : ce qui exige quelques explications.

ARTICLE III

PRINCIPES MÉTAPHYSIQUES DU CONTINU

§ 1. — Les fondements de la distinction de raison.

Nous disions, dans un chapitre précédent [2], que nous ne voyions pas d'argument décisif obligeant, d'une manière générale, à appuyer toute distinction virtuelle ou de raison fondée sur une distinction réelle *positive*, mais que nous étions tout prêt à admettre comme règle pratique qu'un tel genre de distinction exigeait comme fondement une distinction réelle soit positive, soit négative.

Prenons comme exemple le cas classique du genre et de la différence spécifique à ses divers degrés. Là où l'essence méta-

l'assemblage de ses propres parties », celles-ci étant considérées comme nécessairement en acte. Il faut nier carrément ce présupposé et constater encore une fois que ni Lachelier ni tant d'autres n'ont l'idée de *puissance*.

1. En effet, la multiplicité potentielle est actuelle dans l'être au même titre que l'unité actuelle de celui-ci avec laquelle elle s'identifie réellement.

2. Cf. *supra*, p. 162.

physique a été obtenue par division dichotomique et opposition contradictoire, la *différence* est ou positive comme « rationnel », ou négative comme « irrationnel » par rapport à « animal ». La distinction du genre et de cette même différence se fondera dans le premier cas sur une distinction réelle positive, dans le second sur une distinction réelle négative.

Toute distinction virtuelle adéquate n'est vérifiée entre deux concepts qu'à deux conditions : il faut tout d'abord que leurs raisons formelles « prescindent » parfaitement les unes des autres, c'est-à-dire que ce que dit un concept ne soit en rien signifié par l'autre, sans toutefois qu'ils s'excluent mutuellement de façon positive. Il faut en outre que cette « précision objective » soit imposée non pas seulement par l'infirmité de notre esprit qui ne peut appréhender d'un seul coup la réalité, mais encore et avant tout par la chose elle-même. A ce prix, mais à ce prix seul, l'on pourra dire que la distinction a un fondement *in re*.

Or, ce fondement, l'on s'accorde à reconnaître qu'il peut être fourni par la chose, si celle-ci est équivalente à plusieurs autres, si le degré de perfection qui est le sien réalise équivalemment des perfections que l'on trouve réparties ailleurs entre des êtres différents. Mais cette équivalence, pour constituer un fondement vraiment objectif de distinction de raison, ne saurait être quelconque. Si les propriétés auxquelles l'être considéré est dit équivalent et sur lesquelles s'appuie la distinction des concepts envisagés, rentraient les unes dans les autres, il faudrait dire que le fondement n'est pas parfait dans la chose et que les formalités que l'on voulait fonder sur elles ne sont pas adéquatement distinctes : ces formalités s'impliquent alors mutuellement, comme tel est le cas des attributs divins. Si ces propriétés ne rentrent pas formellement les unes dans les autres, mais cependant ne s'excluent pas, la question du fondement de cette opposition formelle se reposera de nouveau jusqu'à ce qu'enfin l'on aboutisse à une irréductibilité soit de propriétés, soit d'opérations, soit de facultés ou d'habitudes, c'est-à-dire à une distinction dans la chose.

Tel est précisément le cas pour le genre et la différence spé-

cifique, lorsque celle-ci est positive. La rationalité, pour autant qu'elle exprime une perfection appartenant en propre à l'individu concret qui est cet homme et s'opposant à l'animalité, requerra, dans cet homme, comme dans tout homme, un fondement positif, réellement distinct de ce qui fonde chez celui-ci sa propre animalité, c'est à savoir les opérations intellectuelles, irréductibles aux opérations de la vie sensitive et végétative. Aussi longtemps qu'on n'aura pas assigné dans la chose cette raison dernière intrinsèque impliquant une double réalité irréductible, l'opposition adéquate des concepts restera sans explication et inintelligible.

Si, au contraire, la différence spécifique qui détermine le genre est négative, telle l'irrationalité du chien, il suffira, pour en rendre raison, d'une distinction réelle négative, entre la réalité positive qui fonde la raison générique de l'animalité, c'est-à-dire les diverses opérations de la vie sensitive et végétative dudit chien d'une part, et de l'autre la perfection positive de rationalité qui lui fait défaut.

Tout de même que dans ce dernier cas, certaines distinctions de raison imposées par des entités simples et s'appuyant sur des analogies, à la fois similitudes et différences, s'expliqueront par une distinction réelle négative. Il se peut, en effet, que la distinction virtuelle entre les concepts qui expriment les différents degrés de perfection de ces réalités, n'aient pas de raison d'intelligibilité ultérieure et que l'on s'aheurte en définitive à une réalité qui est par elle-même absolument première et diverse, *primo diversa*. Telle est par exemple chez les anges la distinction de genre et d'espèce dont nous parle saint Thomas dans un texte auquel nous avons précédemment fait allusion et qu'il faut citer ici en entier : « Dans les êtres matériels, il faut distinguer ce qui détermine leur degré de perfection spécial, c'est-à-dire la forme, et ce qui est déterminé par elle, c'est-à-dire la matière. C'est pourquoi autre chose est ce qui fonde le genre, autre chose ce qui fonde la différence. Mais dans les êtres immatériels ce qui détermine et ce qui est déterminé sont même chose : chacun d'eux tient même un rang déterminé parmi les êtres; aussi, chez eux, le genre et la différence ne se fondent

pas sur deux principes réellement distincts, mais sur une seule et même réalité ; ils restent cependant distincts du point de vue de notre esprit : ainsi, quand nous considérons l'être immatériel d'une façon indéterminée, nous saisissons en lui l'idée du genre, et quand nous le considérons d'une façon déterminée nous saisissons l'idée de la différence »[1].

Pour fonder une telle opposition de concept, une distinction réelle négative suffira. Les anges ont, en effet, en commun certaines propriétés, entre autres et avant tout la spiritualité, ce qui assure au concept générique un fondement. Mais les uns ont certaine perfection que les autres n'ont pas, ou du moins ils réalisent certains modes de perfection d'une façon différente[2].

Cette distinction permettra ainsi d'expliquer comment le genre se trouve réalisé sans tel degré de perfection et en même temps comment ce même degré de perfection, là où il est différence spécifique positive, peut ne pas arguer comme fondement une distinction réelle positive. Dans ce dernier cas, en effet, il n'est que l'expression plus distincte (*expressior conceptus*) de la même raison générique ; au lieu d'impliquer une composition réelle quelconque, il est donné immédiatement par la position d'une réalité analogue, qui est de soi supposée *primo diversa*. Mais alors, de toute évidence, genre et différence, comme le laisse bien entendre saint Thomas, ne sont tels que par analogie avec le genre et la différence considérés plus haut dans le premier cas[3].

1. *Sum. theol.*, *I P.*, q. 50, a. 2, ad 1 : « In rebus materialibus aliud est quod determinat ad specialem gradum, scilicet forma, et aliud quod determinatur, scilicet materia ; unde ab alio sumitur genus, et ab alio differentia. Sed in rebus immaterialibus non est aliud determinans et determinatum ; sed unaquæque earum secundum seipsam tenet determinatum gradum in entibus ; et ideo genus et differentia in eis non accipitur secundum aliud et aliud, sed secundum unum et idem : quæ tamen differunt secundum considerationem nostram : in quantum enim intellectus noster considerat illam rem ut indeterminate, accipitur in eis ratio generis ; in quantum vero considerat determinate, accipitur ratio differentiæ ».

2. « Cum substantiæ spirituales sint simplices quidditates, non potest in eis differentia sumi ab eo quod est pars quidditatis, sed a tota quidditate, et ideo in principio *de Anima* dicit Avicenna quod differentiam simplicem non habent, nisi species quarum essentiæ sunt compositæ ex materia et forma. Similiter etiam in eis ex tota essentia sumitur genus, modo tamen differenti. Una enim substantia separata convenit cum alia in immaterialitate ; differunt autem ab invicem in gradu perfectionis secundum recessum a potentialitate et accessum ad actum purum. Et ideo ab eo quod sequitur illas, in quantum sunt immateriales, sumitur in eis genus, sicut intellectualitas, vel aliquid hujusmodi ; ab eo autem quod sequitur in eis gradum perfectionis, sumitur in eis differentia, nobis tamen ignota » (*De Ente et essentia*, c. VI).

3. Commentant *I^a P.*, q. 55, a. 4, ad 1, le P. Pègues écrit : « le même prin-

En bref, notre esprit ne trouve la justification de ses oppositions conceptuelles que dans la mesure où il les peut appuyer à des oppositions réelles soit positives, soit négatives, par une application nécessaire du principe d'universelle intelligibilité des corps.

§ 2. — Application à l'être continu.

Ces principes étant supposés, il nous reste à voir comment l'être continu les vérifie et quel fondement il conviendra d'assigner à la distinction virtuelle adéquate que ce même continu nous force à mettre entre l'unité en acte et le multiple en puissance.

L'opposition de ces deux concepts, qu'implique la notion du divisible, ne permet pas en effet, au seul titre de continu, de conclure *immédiatement* à une opposition réelle dans l'être continu même, ni donc à une composition réelle métaphysique de celui-ci ; elle n'y conduit que *médiatement* en passant par une autre notion, qui est l'unité de non-simplicité.

La raison en est manifeste. Pour que l'unité en acte et la multiplicité en puissance entraînent immédiatement une composition réelle, il faudrait qu'elles fussent formellement irréductibles et s'excluent au moins sous un même rapport. Or, tel n'est pas le cas. Le continu ou divisible est bien multiple d'une certaine façon, c'est-à-dire en puissance, et non multiple d'une certaine façon, c'est-à-dire en acte. Mais « multiple en puissance » et « non-multiple en acte » ne sont pas formellement irréductibles. La « non-multiplicité en acte » prescinde bien dans sa raison formelle de la multiplicité en puissance, tout de même que le genre prescinde adéquatement de la différence, mais elle ne l'exclut pas, et, comme cela se vérifie pour le continu, elle peut être en effet déterminée objectivement par cette multiplicité en puis-

cipe peut expliquer le genre et la différence spécifique, selon qu'il dit une raison commune de perfection et diversité de degrés dans cette raison commune ; ainsi pour les diverses espèces d'animaux, dans la raison commune d'*êtres sensibles ;* et de même pour les diverses espèces angéliques, dans la raison commune d'*êtres intellectuels*. On peut avoir *genre* et *espèce*, même dans les natures absolument simples, dont l'essence est constituée par un seul principe. Il n'est nullement requis, comme le croyait à tort S. Bonaventure, que deux éléments essentiels correspondent à la matière et à la forme, à titre de co-principes. L'identité de qualité expliquera le *genre* ; et la diversité de degré, la *différence* » (*Commentaire français littéral sur la Somme théologique*, t. III, p. 215).

sance. D'autre part, la multiplicité en puissance, loin d'exclure l'unité en acte, l'inclut essentiellement comme une condition formelle constitutive[1]. L'opposition de ces deux concepts ne peut donc arguer immédiatement une composition réelle; elle manifeste seulement une composition entre des concepts. Mais cette opposition, par suite de la précision objective que nous venons de relever entre l'unité en acte du continu et sa multiplicité en puissance est une opposition nécessairement fondée, puisqu'elle a lieu non pas entre formalités dont l'une serait purement négative et n'exigerait d'autre fondement qu'une simple déficience ou carence, mais entre formalités positives qui ne rentrent pas mutuellement l'une dans l'autre. En conséquence, d'après ce que nous avons écrit plus haut, il y a lieu de rechercher le fondement réel de cette opposition, — et c'est ce qui va nous permettre de poursuivre notre preuve.

Ce fondement, en effet, où le trouverons-nous? Nous le trouverons tout d'abord dans ce fait que l'être continu contient en lui une source d'indétermination, on dirait volontiers d'écoulement, de diffusion[2]. La multiplicité en puissance, que dit le divisible étendu, ne peut être que l'épanouissement, en quelque sorte tangible, d'un principe interne de désagrégation, d'indétermination, qui seul en rend compte, principe commun à tous les êtres quantitatifs et qui se manifeste chez tous par des propriétés identiques, qui sont entre autres celles de l'extraposition spatiale. — D'autre part, et d'une manière non moins certaine, l'être qui dit indétermination et multiplicité, dit aussi détermination et unité, détermination en vertu de laquelle il est tel et pas autre, unité en vertu de laquelle il n'est pas actuellement divisé et est distinct de tout autre.

Or le principe radical de l'indéterminé comme tel, du fluent,

1. Ainsi encore la rationalité implique formellement l'animalité et par là s'oppose à l'intellectualité, qui, elle, n'est pas une différence de l'animalité. La précision objective, dont la composition de genre et de différence est le type, suppose toujours une distinction adéquate d'un concept par rapport à l'autre, mais, dans le cas d'une vraie composition conceptuelle, elle n'est pas — et sans doute ne peut pas être — mutuelle, pour autant du moins qu'il s'agit de concepts *positifs* (« irrationnel » est un concept *négatif*, et à ce titre n'inclut ou n'exclut pas plus « animal » que « non vivant »).

2. En même temps que de passivité ou d'inertie, comme nous le verrons dans notre second argument.

du multiple, s'oppose de soi au principe du déterminé et de l'un. *Il est inintelligible* que le premier se confonde avec le second, qu'ils puissent être réduits l'un à l'autre, sous peine de se voir acculé à soutenir que le même est formellement, — et donc ici réellement, puisqu'il s'agit de principes intrinsèques de l'être, — la raison de son contraire ; que ce qui fonde le blanc est cela même formellement et réellement qui fonde le noir, que ce qui fonde l'animalité est cela même qui fonde la rationalité et donc que sens et intelligence doivent être ramenés au même. — Ainsi dirons-nous : le fondement de l'un actuel ne peut être que le principe de l'un tout court. Or celui-ci, de l'aveu même de tous les modernes, ne se conçoit que comme *simple ;* faute de quoi, s'il était composé, il faudrait l'expliquer lui-même, et ainsi de suite à l'infini, ce qui revient à ne rien expliquer du tout. De même, le fondement du multiple potentiel ne peut être, — toujours dans l'ordre de l'essence réelle, — que le principe du multiple, c'est-à-dire du *non-simple.* D'où suit que le principe de l'un et le principe du multiple s'opposent l'un à l'autre contradictoirement comme simple et non-simple. Restant dans l'ordre de l'essence, nous sommes ainsi amenés à considérer ces deux principes comme irréductibles, encore qu'ordonnés intrinsèquement à constituer un même *être* complet : ce dernier seul réalisant la synthèse ou l'unité de l'un et du multiple.

En d'autres termes, qui dit « multiple en puissance » dit *un* d'une unité stricte, mais d'une unité qui ne peut pas être de simplicité, le simple excluant toute multiplicité, toute division et divisibilité. L'unité qui lui conviendra ne pourra par suite être qu'une unité de non-simplicité, c'est-à-dire une unité de *composition*, qui sera, au sens le plus vrai, réelle et métaphysique : ce qui *composera* cette unité sera précisément et ce qui lui donne d'être *un* et ce qui permet de le diviser[1].

1. Le P. Voisine a excellemment résumé cette preuve dans la *Revue de philosophie*, nov.-déc. 1922, p. 597 : « Pour solidaires que l'on imagine l'un et le multiple dans l'étendue, ils n'en témoignent pas moins de deux poussées contraires, dont l'équilibre définit le continu. Il y a, au fond de la matière, une double tendance, l'une vers la dispersion et donc l'inintelligible, le néant ; l'autre vers la concentration, l'intelligibilité, l'être. L'exclusif triomphe de l'une d'elles supprimerait l'étendue : celle-ci serait ou sublimée en simplicité ou dissoute en matérialité pure. Les corps ne subsistent à l'état d'extension que par une limitation réciproque de ces deux tendances. Plus

Le *principe* du « multiple en puissance », c'est ce que nous appellerons la MATIÈRE PRIME [1] ; le *principe* de « l'un en acte », c'est ce que nous appellerons la FORME.

Ceci admis, la notion de l'être continu réel devient rationnellement claire et la définition que nous en avons donnée, « une unité divisible ou plurifiable », le rend intelligible. Mais, on le

clairement, l'unité du continu requiert un principe et ce principe en lui-même est simple ; la divisibilité s'explique aussi et par une racine de multiplicité absolue. Ces principes opposés l'un à l'autre, comme le blanc et le noir, comme le *oui* et le *non*, peuvent bien s'allier pour constituer l'être, on ne conçoit pas qu'ils se confondent, hors de l'esprit, dans une réalité unique ».

1. C'est au l. VI de la *Métaphysique*, c. 3, 1029 *a* et au l. VIII, c. 7, 1049, qu'ARISTOTE expose, nous semble-t-il, le plus complètement sa notion de matière prime : nous y renvoyons le lecteur. Saint THOMAS la définit de son côté : « Id communiter materia prima nominatur quod est in genere substantiae ut potentia quaedam intellecta praeter omnem speciem et formam et etiam praeter privationem, quae tamen est susceptiva et formarum et privationum » (*De spir. creaturis*, a. 1). N'ayant point entrepris de faire un exposé complet de l'explication hylémorphique péripatéticienne, nous ne dirons rien de la *privation* considérée comme troisième principe des natures corporelles, si ce n'est que, dans le système, elle est simplement principe du devenir et non de l'être, alors que la matière est à la fois principe du devenir et de l'être ; c'est qu'en effet la privation « est pur non-être, mais la matière est déjà de l'être, étant un devenir réel, une potentialité positive » (SERTILLANGES, *Saint Thomas*, t. I, p. 57). — Nous laisserons également de côté l'histoire de l'idée de matière prime et son évolution depuis les anciens Grecs jusqu'à nos jours. Pareille étude a de quoi captiver un métaphysicien, mais elle doit être traitée à part et pour elle-même. Qu'il suffise de noter que la matière prime de PLATON n'est pas celle d'ARISTOTE : la χώρα du *Timée* ne saurait être confondue avec la πρώτη ὕλη des *Métaphysiques*. D'autre part la matière d'Aristote, qui se définit avant tout par l'existence en puissance, c'est-à-dire, non pas la puissance d'exister, mais ce qui, dans l'être existant, est en puissance à la forme, ou mieux encore, le sujet permanent du devenir ὑπάρχει ουσα, qui n'existe et ne se conçoit que dans sa relation à quelque forme, — cette matière est essentiellement autre et beaucoup plus réelle que celle de PLOTIN. Tandis que celui-ci commence par prouver la composition de matière et de forme avec les mêmes arguments qu'Aristote, ainsi que nous l'avons rappelé plus haut, p. 25, l'auteur des *Ennéades* en arrive très vite à une notion de la ὕλη toute différente, ne l'entendant plus dans le sens du τὸ ὂν δυνάμει, mais comme un pur non-être ἀληθινὸν μὴ ὄν, comme l'indéterminé, l'indéfini, τὸ ἀόριστον, τὸ ἄπειρον : elle est pour lui un fantôme de volume, φάντασμα ὄγκου. Une telle matière, qui n'a plus guère rien de commun avec celle d'Aristote, semble cependant être celle dont s'inspire saint AUGUSTIN, en particulier dans la page célèbre que nous citons plus bas ; elle se retrouvera plus ou moins au fond des conceptions de saint BONAVENTURE, de DUNS SCOT et de SUAREZ, héritage de l'augustinisme. La philosophie arabe et juive du moyen âge ne présente pas moins de divergences et les oppositions entre AL-GAZALI, AVICEBRON et AVICENNE d'une part, AVERROÈS, et à sa suite, SIGER DE BRABANT d'autre part sont vraiment radicales. Quant à saint THOMAS enfin, sa position serait très intéressante à étudier, mais au demeurant difficile à préciser, soucieux qu'est le saint docteur de concilier les extrêmes, Aristote et Augustin, Averroës et Avicenne. Les éléments de cette histoire existent en partie ; sans parler des traités généraux de BURNET et de ZELLER, certaines monographies comme celles de BAEUMKER et de RIVAUD pour l'antiquité, ou des essais de synthèse comme celui qu'a tenté DUHEM dans *Le système du monde* (cf. par exemple, t. I, p. 31-42 pour Platon, p. 154 sq. pour Aristote ; t. II, p. 427-443, pour les Pères de l'Eglise et Plotin ; t. III, p. 453-474, une vue générale de l'histoire de l'idée de matière prime depuis Aristote jusqu'à Al-Gazali ; enfin, t. V, p. 511-538 pour saint Thomas) peuvent rendre de grands services. Mais l'ouvrage d'ensemble reste à faire ; nous l'attendons pour la matière prime, comme d'ailleurs pour la forme.

voit, ce n'est pas *immédiatement* de la notion de « multiple en puissance » que l'on tire cette explication : il y faut le recours à une notion intermédiaire, celle de « non-simple ».

§ 3. — La composition réelle.

Il est « inintelligible », avons-nous dit, — et ce point de vue est essentiel; mais il le faut bien entendre. Nous ne sommes ici en quête que de *principes* de raison d'être, d'ordre avant tout métaphysique, et non de principes d'ordre physique, comme ceux dont s'occupe le physicien. C'est bien la même réalité physique *une* qui donne naissance à ces points de vue très objectivement divers d'où nous sommes partis, et c'est bien elle qui les fonde; d'autre part, cette même réalité vérifie, réalise (*a parte rei*) par elle-même et indépendamment de l'esprit, ces deux principes, matière et forme, sources de l'unité et de la multiplicité, et les impose tels quels à la raison. Mais à l'inverse des principes d'ordre physique qui conservent toujours, au moins virtuellement, leur individualité et constituent des réalités capables de subsister par elles-mêmes (tels l'oxygène et l'hydrogène dans l'eau), la matière et la forme en tant que constituants intrinsèques de l'être continu et raison ontologique de ses propriétés, si elles s'opposent mutuellement dans la réalité, ne se conçoivent, ou plutôt ne sont que l'une par et pour l'autre.

Car, au vrai, ces deux principes essentiellement ordonnés l'un à l'autre en vue de constituer l'*être* complet un en acte, multiple en puissance, ne *sont* pas par eux-mêmes. Le principe d'indétermination qu'est la *matière* et qui constitue la racine de la multiplicité potentielle du continu, dit essentiellement une réalité incomplète, inachevée, dont la nature et, pour ainsi dire, la fonction unique est de recevoir une détermination, d'être complété, fini, comme retenu et contraint dans le rang. Le principe d'unité qu'est la *forme*, et qui donne à l'être continu sa détermination, son unité actuelle, est au contraire ordonné tout entier à déterminer l'indéterminé, à compléter l'inachevé, à réduire ce qui tend à la désagrégation, à la multiplication, à la diffusion. Mais l'indéterminé n'*est* évidemment pas, si l'on prend le mot

est au sens fort. Et d'autre part, que serait un principe d'unité dont toute la fonction est de maintenir dans l'unité, de déterminer... qui ne maintiendrait et ne déterminerait rien ? L'un ne s'entend que par l'autre, la nature de l'un est de tendre tout entier à l'autre pour lequel seul il est fait. De l'union essentielle de ces deux principes, composant entre eux UT QUO (*ens est*), résulte l'être complet (UT *ens* QUOD *est*) [1]. Mais dans l'être même qu'ils constituent, ils demeurent opposés.

ARTICLE IV

NATURE DE LA DISTINCTION DES PRINCIPES DU CONTINU

§ 1. — Irréductibilité réelle.

Il résulte de tout ce qui précède que le principe du multiple, — fondement des concepts d'unité en acte et de multiplicité en puissance qui définissent le continu, — s'opposent irréductiblement. Mais cette irréductibilité n'est-elle pas purement conceptuelle ? Les raisons formelles de ce que nous avons appelé matière et forme ne peuvent être ramenées l'une à l'autre : s'ensuit-il que, dans la chose, il faille affirmer pareille irréductibilité ?

Nous n'hésitons pas à répondre ici par l'affirmative et à poser du même coup, avec toute l'école thomiste, la primauté de l'irréductibilité des concepts comme signe de distinction réelle dans l'ordre métaphysique de l'être. Ainsi que l'a dit, très justement à notre avis, le P. Gardeil : « l'opposition des raisons objectives est le critère de toute distinction réelle. Il serait contradictoire que deux réalités conceptuelles qui s'opposent et s'EXCLUENT mutuellement, fusionnent dans une raison commune. La distinction virtuelle *secundum intentionem* n'a cours que

1. Ἔστι δὲ καὶ ἡ ἐσχάτη ὕλη, καὶ ἡ μορφὴ ταὐτὸ καὶ ἕν, τὸ μὲν δυνάμει, τὸ δ' ἐνεργείᾳ (ARISTOTE, *Metaphys.*, l. VII, c. 6, 1045, b. 17). Et encore : ἔστι δ' οὐσία τὸ ὑποκείμενον ἄλλως μὲν ἡ ὕλη, — ὕλην δὲ λέγω ἥ, μὴ τόδε τι οὖσα ἐνεργείᾳ δυνάμει ἐστὶ τόδε τι, — ἄλλως δ' ὁ λογος καὶ ἡ μορφή, ὅ τόδε τι ὂν τῷ λόγῳ χωριστὸν ἐστιν· τρίτον δὲ τὸ ἐκ τούτων οὗ γένεσις μόνου καὶ φθορά ἐστι, καὶ χωριστὸν ἁπλῶς (*Ibid.*, c. 1, 1042 b. 27).

lorsque les raisons objectives sous lesquelles se présente un objet sont juxtaposées et ne s'excluent pas »[1]. Si les raisons métaphysiques objectives que l'esprit atteint avec certitude comme exprimant la réalité complète, et comme s'excluant mutuellement, ne répondaient pas à quelque chose qui, dans la réalité, impliquerait cette exclusion, il faudrait en inférer que notre esprit n'est pas fait pour connaître la réalité telle qu'elle est, mais qu'il nous trompe et nous déçoit. Si donc l'analyse que nous avons faite du continu nous amène à affirmer la nécessité de deux principes d'intelligibilité ou d'êtres irréductibles pour expliquer ce qu'il est, nous dirons que, dans l'être continu, ces deux principes entrent comme constitutifs essentiels de sa nature et composent bien entre eux réellement, c'est-à-dire irréductiblement *a parte rei*.

§ 2. — Composition métaphysique.

Mais s'ils composent réellement ou — ce qui revient au même — s'ils sont distincts réellement entre eux, cette composition ou distinction réelle sera-t-elle physique ou métaphysique?

Nous appelons « physique », comme nous l'avons déjà dit, une composition dont les termes sont susceptibles de subsister séparément par eux-mêmes, qui sont par eux-mêmes sujets d'existence. Telle n'est pas la composition de matière et de forme, ainsi qu'il est facile de l'établir. Tout ce qui peut subsister par soi ou bien est corps ou bien est esprit. D'une part, en effet, entre le simple subsistant et le non-simple subsistant, il ne saurait y avoir d'intermédiaire subsistant. D'autre part, le simple subsistant est par définition *esprit* et le non-simple subsistant est par définition le *corps* étendu. Or la matière et la forme ne sont ni corps ni esprit. — Qu'elles ne soient pas esprit, cela saute aux yeux pour la matière; quant à la forme, si l'on excepte l'âme humaine, il est trop clair, ou du moins trop facile à prouver que, dans le monde sensible que nous connaissons, l'élément formel dépend en tout, dans son être comme dans son opération, de la matière[2].

1. *Revue thomiste*, 1910, p. 384.

2. « La forme est chose réelle, mais elle n'est pas *un être*. A proprement parler

Mais elles ne sont pas corps non plus, puisqu'elles constituent le corps. Si, en effet, le corps était composé de corps, qui lui fussent homogènes en tant que tels, la question se poserait à nouveau à propos de ces corps, et ainsi de suite à l'infini. Il faudrait en conséquence déclarer ou que la notion de corps est première, ce qui évidemment n'est pas, ou que le corps est inintelligible, ce qui est absurde, puisqu'il est donné : « l'acte et la puissance divisent l'être en tant que tel et sont donc transcendentaux aux réalités empiriques; une maison n'est pas faite avec des maisons, ni un être avec d'autres êtres »[1]. — On ne voit pas, de plus, comment alors il serait possible de maintenir l'unité de l'être. — Enfin et surtout, au moins pour ce qui est de la matière, pareille possibilité amènerait à une contradiction formelle. La matière prime, principe réel d'indétermination et donc puissance pure, ne disant par soi aucune détermination, n'est et ne peut pas être par elle-même. L'indéterminé comme tel, dont toute la nature métaphysique est de recevoir d'un autre sa détermination, qui par soi n'a aucune unité, et qui cependant subsisterait en soi, serait une manière de cercle carré : d'un côté il resterait par nature l'indétermination même, et de l'autre, en tant que subsistant, il devrait être déterminé, s'il est vrai que rien n'existe ni ne peut, de possibilité métaphysique absolue, subsister qui ne soit déterminé, voire complètement déterminé.

§ 3. — Conséquences.

De là résultent ces conséquences connues et classiques dans la synthèse thomiste :

1° La matière prime ne se peut en aucune manière *représenter* par l'imagination[2], ni se concevoir directement par elle-même,

elle n'est pas; par elle, quelque chose est : elle est seulement principe d'être » (Sertillanges, *Saint Thomas*, t. II, p. 17).

1. Sertillanges, *Ibid.*, p. 115. — Le P. Valensin, reprenant la même comparaison, qui d'ailleurs est d'Aristote, dit fort bien : « Quand on demande ce qui constitue une maison, on ne peut donner comme réponse *dernière* que ce sont des maisons, car on aura peut-être expliqué par là une certaine maison ; mais il restera à dire ce qui compose les maisons de la maison, c'est-à-dire la maison en tant que telle » (*Revue de philosophie*, 1922, p. 572).

2. « S'il faut, Seigneur, que ma voix et ma plume publient à votre gloire tout

ni subsister à part de la forme, même en vertu de la toute-puissance absolue de Dieu[1]. Elle n'est pas un être, mais principe d'être, tout comme la forme; elle est une raison d'être qui, pour très réelle qu'elle soit, dépasse le sensible et appartient en propre à l'ordre de l'intelligibilité.

2° « Ce qui naît et périt, ce n'est pas la forme, ce n'est pas non plus la matière, c'est la chose produite par la réalisation de la forme dans telle ou telle partie de la matière. La sphéricité ne devient pas, non plus que l'airain; ce qui devient, c'est la sphère d'airain »[2]. De même, ce n'est pas la matière qui est

ce que vous m'avez appris sur cette matière primitive, j'avoue qu'autrefois, entendant son nom dans la bouche de gens qui m'en parlaient sans pouvoir m'en donner une intelligence qu'ils n'avaient pas eux-mêmes, ma pensée se la représentait sous une infinité de formes diverses; ou plutôt ce n'était pas elle que ma pensée se représentait, c'était un pêle-mêle de formes horribles, hideuses, mais pêle-mêle de formes que je nommais informe, non pour être dépourvu de formes, mais pour en affecter d'inouïes, d'étranges et telles qu'une réalité semblable offerte à mes yeux eût rempli ma faible nature de trouble et d'horreur. Cet être de mon imagination n'était donc pas informe par absence de formes, mais par rapport à des formes plus belles. Et cependant la raison me démontrait que, pour concevoir un être absolument informe, il fallait le dépouiller des derniers restes de formes et je ne pouvais; j'avais plutôt fait de tenir pour néant l'objet auquel la forme était refusée que de concevoir un milieu entre la forme et rien, entre le néant et la réalité formée, une informité, un presque néant... Les paroles me manquent pour exprimer ce que vous m'avez révélé. Il est donc vrai que la mutabilité des choses est la possibilité de toutes les formes qu'elles subissent. Elle-même, qu'est-elle donc? Un esprit? Un corps? Esprit, corps, d'une certaine nature? Si l'on pouvait dire un certain néant qui est et qui n'est pas, je la définirais ainsi. Et pourtant il fallait bien qu'elle eût une sorte d'être pour revêtir ces formes visibles et harmonieuses » (S. Augustin, *Confessions*, l. XII, c. 6). Cette description de la matière prime, comme nous le disions plus haut, p. 244 note, semble bien se rattacher au néoplatonisme de Plotin et non à la tradition aristotélicienne. MM. Gibb et Montgommery, dans leur édition des « Confessions », *The confessions of Augustine*, Cambridge, 1908, p. 368-369, donnent les références essentielles aux textes des *Ennéades* qui paraissent en effet commander ce passage. D'autre part le P. Charles, dans un article sur le Plotinisme (*Revue néo-scolastique*, 1923, p. 76-79) et surtout le doyen Inge, *The philosophy of Plotinus*, p. 128-151, fournissent sur la théorie de la matière chez Plotin des éléments utiles à consulter pour interpréter la pensée de saint Augustin. Nous ne prenons d'ailleurs à notre compte cette page du grand docteur africain que dans la mesure exacte où elle illustre ce que nous disons dans notre texte; pour le reste, il y aurait tout un travail d'exégèse préalable à instituer qu'il faut bien nous résigner à laisser tomber.

1. Cf. S. Thomas, *Sum. theol.*, I^a P.. q. 66. a. 1; *De Potentia*, q. 4, a. 1; *Quodl. III*, q. 1, a. 1 et passim. D'où suit que la matière prime ne nous est connaissable que par analogie et indirectement : *in VII Metaph.*, l. 2. Mais ceci ne vaut pas pour Dieu « in quo prima materia ideam habet » : *De Verit.*, q. 3, a. 5 c. et ad 1; cf. *I C.-G.*, c. 71 et 65; *Summa theol.*, *I. P.*., q. 15, a.3, ad 3. Cajetan, commentant ce dernier passage de la *Somme*, dit que saint Thomas, en cet endroit, rétracte ce qu'il avait écrit dans le *De Veritate*; mais la simple confrontation des deux textes ne nous rend pas du tout manifeste cette antinomie : il nous semble bien plutôt qu'ici Cajetan se trompe. — Sur cette impossibilité absolue pour la matière prime de subsister à part comparée à la persistance des accidents eucharistiques, et niée par toute l'école augustinienne, scotiste et suarézienne, on trouvera quelques développements complémentaires dans l'*Appendice IV*.

2. Werner, *Aristote et l'idéalisme platonicien*, p. 79. C'est ce qu'exprime très com-

multiple, ni la forme qui est une, mais c'est l'*être* qui est un en acte par la forme, et multiple en puissance par la matière. Nous touchons ici à « la vraie notion aristotélicienne et thomiste d'une *causalité réciproque* : c'est-à-dire d'une diversité rigoureusement complémentaire à l'intérieur même de l'être »[1].

3° Mais alors aussi de là découle cette autre conclusion que la matière et la forme sont distinctes réellement dans un ordre qui est transcendant à l'ordre physique, c'est-à-dire au vrai dans l'ordre métaphysique. La distinction qu'elles vérifient est donc réelle, d'ordre métaphysique entre des réalités qui ne sont pas par elles-mêmes sujets d'existence, mais qui sont des principes d'être (*entia quibus*), qui constituent l'être qu'ils composent et ne sont réels qu'en lui[2]. Nous appellerons dès lors la distinction réelle de matière et de forme, prototype et premier analogue

plètement saint THOMAS dans ce texte classique : « Id quod fit non est forma, sed compositum, quod ex materia fit et non ex nihilo. Et fit quidem ex materia, in quantum materia est in potentia ad ipsum compositum per hoc quod est in potentia ad formam. Et sic non proprie dicitur, quod forma fiat in materia, sed magis quod de potentia materiae educatur. Ex hoc autem ipso, quod compositum fit et non forma, ostendit Philosophus quod formae sunt ex agentibus materialibus » (*De Potentia*, q. 3, a. 8).

1. J. MARÉCHAL, *Le point de départ de la métaphysique*, cahier I, p. 85. L'auteur ajoute très justement : « Pour saint THOMAS, ce qui *est*, ce n'est ni la matière, ni la forme, mais l'unité de l'une et de l'autre. Pour Duns SCOT, la matière et la forme participent *d'abord* à l'être, chacune pour son propre compte ; de plus, comme l'entité actuelle de la matière et l'entité actuelle de la forme fondent immédiatement la passivité essentielle de la première et l'activité déterminatrice de la seconde, on cesse d'apercevoir une différence radicale entre la causalité réciproque matérielle et formelle ainsi comprise, et la causalité efficiente active et passive : la forme devient un « agent » impressionnant la matière ; celle-ci, un « patient » subissant l'action de la forme ; le composé, une sorte de résultante ». Recherchant plus loin les causes qui amenèrent Duns SCOT et OCCAM à trop distendre l'unité substantielle du composé humain, le P. Maréchal dit encore : « ils ne surent point apprécier à sa juste valeur l'idée thomiste d'une complémentarité essentielle de la matière et de la forme sous l'unité de l'être, ou plus généralement, l'idée d'une « causalité réciproque » qui oppose *relativement* et non *entitativement* les termes qu'elle unit » (p. 156). Cette notion de causalité réciproque est indubitablement impliquée dans la métaphysique thomiste et mériterait d'être largement exploitée, mais il faut se garder de la confondre avec cette autre dont parle saint THOMAS, *De Verit.*, q. 28, a. 7, et à plus forte raison avec l'explication idéaliste de modernes comme O. HAMELIN, *Essai sur les éléments de la représentation*, p. 165-166.

2. Cette conception est-elle solidaire de la distinction réelle d'essence et d'*esse* dans l'être fini et contingent ? Beaucoup n'hésitent pas à l'affirmer. Mais nous ne pouvons nous ranger à leur avis. Déjà, plus haut à propos de la notion de mutation substantielle, nous avons donné un principe de solution à cette question. Nous croyons utile de revenir sur ce sujet tout systématique dans un Appendice spécial (*Appendice III*) où nous discutons la raison principale d'ordre métaphysique qui a été mise en avant contre notre point de vue.

de toute distinction réelle entre les composants de l'être, une *distinction réelle métaphysique*[1].

ARTICLE V

OBJECTIONS ET RÉPONSES

§ 1. — Trois remarques préliminaires.

Avant d'examiner les objections qui peuvent être faites à cet argument tiré du continu, trois remarques nous semblent ici

1. La terminologie, en ce qui concerne les distinctions, est très différente dans les diverses écoles scolastiques, voire à l'intérieur d'une même école. Toutes adoptent la grande division de distinction *réelle* et de distinction *de raison*. La plupart également sous-divisent la première en « majeure » et « mineure », « adéquate » et « inadéquate », mais, tout en gardant les mêmes mots, on ne leur attribue pas toujours le même sens : cela dépend en effet de la conception que l'on se fait du composant métaphysique *ens ut quo*. De plus, si tous divisent la distinction de raison en « raison raisonnante » et « raison fondée ou virtuelle » (parfaite ou imparfaite), d'aucuns lui confèrent une autre dénomination qui est loin d'être universellement reçue. Ainsi, tandis que beaucoup de disciples de Suarez appellent *physique* la distinction réelle, ils appellent *métaphysique* la distinction de raison fondée, par analogie sans doute avec les « degrés métaphysiques » et « l'essence métaphysique », — expressions communes à toutes les écoles et d'ailleurs assez malheureuses dans la mesure où elles tendent à réduire la métaphysique à de l'abstrait pur, sinon à des termes de seconde intention. Les tenants de l'école thomiste au contraire, évitent en général, lorsqu'ils parlent de distinction, la dénomination de physique ou de métaphysique, et en tous cas, plus fidèles en cela au sens traditionnel de l'ancienne division tripartite des degrés d'abstraction (physique, mathématique et métaphysique), se gardent soigneusement d'appeler métaphysique la distinction de raison ; de même ils n'appelleront pas physique la distinction réelle qu'ils soutiennent entre l'essence et l'existence de l'être créé : comme le dit le P. Gardeil, « essence et existence sont, en définitive, des réalités objectives de l'ordre métaphysique » (*Revue thomiste*, 1910, p. 383, note). En vain chercherait-on cette appellation chez les anciens maîtres de cette école, comme Goudin, Jean de Saint-Thomas ou chez les modernes comme Liberatore San Severino, Roselli, Gonzalès Zigliara, Lorenzelli, Mancini, Lottini, Lepidi, di Maral, Remer, di Mandato, etc., etc. Plus récemment, une nouvelle division de la distinction *réelle* s'est introduite qui nous paraît mériter d'être retenue ; c'est la division en distinction *réelle physique* qui a lieu entre des êtres complets, sujets d'*existence*, tels entre un chêne et un homme, et en distinction *réelle métaphysique* à l'intérieur d'une même *essence* complète entre ses parties constitutives, matière et forme, substance ou accident. Cette division avait déjà été donnée par le comte Domet de Vorges, *Constitution de l'être*, pp. 51-52 ; c'est à elle que nous nous arrêtons dans notre texte. Le P. Hugon, O. P. (*Cursus philos.*, t. V, p. 108) a recouru à la même dénomination de distinction réelle physique et métaphysique, mais pour lui attribuer un autre sens : « Distinctio realis dicitur physica vel metaphysica secundum quod res penes existentiam vel penes essentiam distinguuntur ». D'après cela, le R. P. Hugon mettrait une distinction réelle physique entre matière et forme d'un existant, et distinction réelle métaphysique entre matière et forme d'une essence abstraite ou possible. C'est en tous cas très certainement la terminologie à laquelle s'arrête avec une nuance légère le P. Valensin dans ses *Notes de philosophie*, « Revue de philosophie », nov.-déc. 1922, p. 577 : « les composants d'une substance peuvent être dits suivre le sort du composé, être du

nécessaires, qui écarteront sans doute plus d'un préjugé contre lui.

1. ***Composition de la substance et de la quantité.*** — Nous avons donné une preuve établissant que l'unité du continu est une unité de composition. D'autres arguments soit philosophiques, soit surtout théologiques (beaucoup pensent que ces derniers seront les seuls pleinement efficaces) amèneront dans la suite à affirmer une distinction réelle entre la quantité et la substance de l'être corporel étendu. Cette thèse une fois admise, ainsi qu'il convient, la substance corporelle, contradistinguée de la quantité, ne sera pas pour autant un pur esprit; elle ne sera *simple* que par pauvreté et indigence, et exigera de devenir étendue, au titre de la matière. C'est cette substance alors qui sera en dernière analyse source de l'unité et de la multiplicité et, en tant que telle, composée de matière et de forme.

D'où suit que la considération purement philosophique était solide. La donnée d'expérience ne pouvait s'expliquer que par les deux principes : une étude ultérieure n'aura fait que préciser leurs fonctions respectives et nous indiquer la présence d'une forme accidentelle.

2. ***L'argument du continu et saint Thomas.*** — Bien que, dans la question présente, l'argument d'autorité n'ait rien à voir et que nous n'ayons pas à rechercher si saint Thomas a tenu ou non notre preuve, mais seulement à nous mettre en peine que celle-ci soit bonne, — nous ne pouvons nous tenir de noter que cette preuve tirée du continu en faveur de la matière prime n'est nullement étrangère à la pensée du saint Docteur [1]. Elle se trouve même, tout au contraire, explicitement chez lui dans

même ordre que lui : en sorte que la composition est réelle *idéale*, quand l'essence n'existe pas et simplement réelle ou *physique*, quand l'essence existe ». Il suffit de s'entendre; mais voilà qui n'est pas pour simplifier la tâche des auteurs de « manuels » ! ni de ceux qui ont à résoudre les difficultés posées par les panthéistes, s'il est vrai, comme l'expose le P. Valensin dans son article *Panthéisme* du « Dictionnaire apologétique », col. 1306 sq., que le panthéisme se définit par ces deux thèses : « Dieu et le monde sont réellement distincts comme *natures*, mais non comme *subsistants* ou *êtres* ».

1. Nous l'avions déjà signalée dans le *De natura materiæ :* cf. *supra*, p. 229.

la *Somme théologique* : « Tout corps est en puissance, puisque, par là même qu'il est continu, il est divisible à l'infini. *Omne corpus est in potentia, quia continuum in quantum hujusmodi, divisibile est in infinitum* »[1]. C'est, en une formule lapidaire, le résumé très exact et très complet de tout ce que nous avons établi dans ce chapitre : la potentialité du corps, et donc la matière prime, qui est le principe même de cette potentialité, se déduit immédiatement de la continuité de l'être matériel en raison de la divisibilité à l'infini qu'implique formellement le continu comme tel.

Dans le deuxième livre de la *Somme contre les Gentils*, saint Thomas avait déjà auparavant, de manière très nette, exploité cette doctrine. Recherchant si l'âme est corporelle ou non, il avait proposé un raisonnement que nous nous sommes contenté de reproduire, parfois mot pour mot, en montrant que ni la forme ni la matière comme telles ne pouvaient être des corps : « Tout corps est divisible. Or, tout ce qui est divisible exige un principe qui rassemble ses parties et les maintienne unies. Si donc l'âme est un corps, il lui faudra quelque chose d'autre qu'elle-même qui la conserve ; et ce quelque chose sera sans doute une âme, puisque nous pouvons constater que le corps se dissout quand l'âme s'est retirée. Si ce quelque chose est à son tour divisible, il faudra ou que l'on en arrive à un principe indivisible et incorporel, ou que l'on remonte à l'infini : ce qui est impossible. L'âme n'est donc pas un corps »[2].

En d'autres termes, tout corps comme tel est divisible ; mais le divisible comme tel implique composition. Si donc l'on veut chercher la nature du corps, il faudra déterminer la nature des éléments constitutifs d'où résulte cet être *un*, mais *composé*, qu'il est. Or, dans cette recherche, il faudra bien qu'à un moment ou à l'autre, l'on arrive à quelque élément indivisible

1. *Sum. theol.*, I^a P., q. 3, a. 1 c.

2 *II Contra Gentes*. c. 65. 3° : « Omne corpus divisibile est. Omne autem divisibile indiget aliquo continente et uniente partes ejus. Si igitur anima sit corpus, habebit aliquid aliud continens, et illud magis erit anima : videmus enim, anima recedente, corpus dissolvi. Et si hoc iterum sit divisibile, oportebit vel devenire ad aliquod indivisibile et incorporeum, quod erit anima ; vel erit in infinitum procedere, quod est impossibile. Non igitur anima est corpus ».

et non corporel, car on n'explique pas le corps avec des corps, et si l'on s'avisait de le vouloir faire, on reculerait la question à l'infini, — ce qui évidemment ne la fait pas avancer et n'explique rien du tout.

A cela, on objecte que saint Thomas, dans ce passage, en vue d'établir la simplicité de l'âme, « oppose la multiplicité extensive de l'organisme à l'unité de son dessein fonctionnel », pour conclure « à la présence d'un moteur organique incorporel, indivisible », et donc « que le corps ne compte pas ici pour la matière première comme telle, puisque celle-ci est également incorporelle, inquantitative, *nec quantum* »[1]. Après ce que nous venons de dire, on comprendra, sans qu'il soit besoin d'insister davantage, que cette objection ne nous touche en rien. Celui qui l'a formulée n'a évidemment pas compris la portée de l'argument de saint Thomas, ni l'usage que l'on en pouvait faire et que cet argument autorisait[2].

3. ***Continu physique et continu mathématique.*** — Il y a lieu de distinguer très nettement le *continu physique* et le continu *mathématique*[3]. Notre argument prend comme point de départ l'être substantiel, continu physique, — *substantia quanta*, ou *quantum* tout court, — c'est-à-dire l'être réel, concret, individuel, déterminé, qui est étendu et tombe immédiatement sous nos

1. *Revue de philosophie*, 1920, p. 638.

2. L'argument du continu est développé et reconnu comme efficace par beaucoup de scolastiques modernes. Citons entre autres : Liberatore, *Inst. philos.* (1881), t. II, p. 120 (Cosmol., n° 126, prob. 3°), et *Du composé humain*, n° 365 sq. (trad. franç., p. 362) ; Zigliara, *Phil.*, II, 56 ; Haan, *Philos. naturalis*, n° 271 ; Till. Pesch, *Institutiones phil. nat.*, n° 173 ; Willems, *Instit. philos.*[3], t. II, p. 108, 2° ; A. Farges, *Etudes philos.*, t. II, p. 13 sq. et Cosmologie, th. III, n. 49, dans le *Cours*[3], t. I, p. 432 ; Aug. Valensin, *Notes de philosophie*, dans « Revue de philosophie », nov.-déc. 1922, p. 562, 570-571 et 583-584 ; Remer-Geny, *Cosmologia*, p. 36 ; Mielle, *De substantiæ corporalis vi et ratione*, p. 347-350 ; M. di Maria, *Philosophia peripatetico-scolastica*, t. II, p. 82 ; Hugon, *Philosophia naturalis*, t. I, p. 116, etc., etc. Entre tous, signalons pour leur clarté le P. Monaco, *Cosmologia*, n° 55, p. 74, et le P. Voisine, *le Système de la matière et de la forme*, dans la « Revue de philosophie », nov.-déc. 1922, p. 586-608.

3. Il est naturellement bien entendu que « continu physique » et « continu mathématique » sont pris ici au sens scolastique et désignent le continu tel qu'il est considéré par le philosophe soit dans le plan physique, soit dans le plan mathématique, conformément à la division classique des trois degrés d'abstraction. Le continu mathématique dont il est ici question n'est donc pas, au moins directement et formellement, le continu mathématique au sens technique des mathématiciens, qui est « l'ensemble de tous les nombres réels, rationnels ou non ».

sens. Il ne part pas du tout du continu mathématique qui n'exprime que la quantité prise en elle-même à l'état abstrait pur, indépendamment de tout sujet en qui elle serait réalisée : un tel point de départ serait complètement inutile pour établir la preuve que nous cherchons. En voici deux motifs :

a. Le continu mathématique est de l'ordre abstrait pur, ou, si l'on préfère, de l'ordre formel pur, et, dans cet ordre, il doit se suffire à lui-même, sans dire aucune relation à un fondement réel quelconque dans un être actuellement donné. C'est un concept objectif dont on pourra rechercher l'origine psychologique dans la nature sensible, mais qui, en tant que concept abstrait, sera adéquatement justifié si l'on montre qu'il n'est pas contradictoire. Ce qui l'expliquera et devra seul l'expliquer, ce seront des éléments d'ordre *formel*. Or ces éléments, unité et multiplicité, qui définissent le continu divisible, considérés dans l'ordre formel pur, ne s'impliquent pas mutuellement : l'unité de ce continu ne dit pas formellement comme telle du divisible, du multipliable, et sa multiplicité comme telle ne dit pas formellement de l'un. Ces deux mêmes raisons objectives ne s'excluent d'ailleurs pas contradictoirement, elles ne se nient pas sous le même rapport : qui dit « divisible » ne dit pas « non-un », et qui dit « un » ne dit pas nécessairement « non-divisible ». Dès lors, rien n'empêche, dans l'ordre abstrait, de les réunir et de les composer ensemble. On rendra ainsi dans cet ordre la notion abstraite de continu pleinement intelligible : toute explication ultérieure serait inutile et ne nous avancerait à rien.

Mais réalisez *a parte rei* cet abstrait et considérez-le au concret : alors il ne se suffit plus à lui-même. Les éléments formels qui le caractérisent, et qui du coup deviennent les propriétés d'un être concret, réclament un fondement dans cet être. L'unité et la multiplicité, qui ne sont plus les attributs de la *quantitas*, mais ceux du *quantum*, de la *substantia quanta*, exigent alors une raison métaphysique tirée de l'être réel même en qui ces attributs sont vérifiés. C'est que nous ne sommes plus en présence du continu mathématique pur, mais du continu

réel, concret, physique. Or, c'est de celui-là seul que nous nous sommes occupés dans notre argument.

b. L'unité propre au continu mathématique en tant que tel est une unité essentiellement imparfaite et précaire d'ordre purement quantitatif, nullement qualitatif. Elle ne comporte aucune individualilé, prescinde de tout être concret et dit seulement soit divisibilité à l'infini d'une étendue qui n'est pas actuellement considérée comme multiple, soit encore la raison abstraite d'extensibilité amorphe[1]. Or, l'unité d'une telle notion n'a rien à voir avec l'unité métaphysique, qui, elle, est déterminée et spécifiée, de l'être réel, individuel, continu. Celle-ci seule nous permet de raisonner comme nous l'avons fait ; celle-là ne nous l'eût permis en rien.

§ 2. — Les Objections.

Nous ne pouvons songer à répondre à toutes les difficultés que soulève ce premier argument, tiré du continu. Nous y songeons d'autant moins que nous n'avons pas eu l'intention, ainsi que nous le disions au début, de le proposer comme ayant une valeur absolument décisive et apodictique *à lui tout seul*, et que nous ne voulons pas le séparer du second argument, tiré de l'activité et de l'inertie de l'être continu, que nous exposerons au chapitre suivant. C'est seulement après cet exposé qu'il faudra, s'il y a lieu, dissiper les dernières ombres qui pourraient offusquer la pleine intelligence de la démonstration précédente. Mais pour que ce second argument laisse après lui place nette, il convient dès maintenant d'écarter les objections que l'on ne manquera pas de faire à notre point de départ et qui ne visent

1. Cette multiplicité du continu exige-t-elle, pour être ramenée à l'unité, un principe métaphysique d'unité, en s'en tenant à la seule considération du continu quantitatif-mathématique ? rien n'autorise à l'affirmer. D'où suit que, si ce continu mathématique affectait un sujet qui, de par sa nature, n'eût pas d'exigences purement qualitatives et qui n'aurait pas d'autre manière d'être que celle d'être continu, il n'y aurait pas à s'inquiéter de lui trouver un principe d'unité métaphysique. Mais aussi et par le fait même, il semble bien qu'un tel sujet serait positivement inintelligible et donc impossible. Par hypothèse il devrait « être », mais en fait il n'aurait pas le minimum d'unité essentiel à l'être : *unum et ens convertuntur*. En d'autres termes, la quantité (accident) n'est aucunement principe d'unité ; elle n'a pas d'unité par elle-même ; elle n'est *une* qu'en raison du sujet qu'elle affecte. Ce qui n'a rien d'étonnant puisque, en tant que principe métaphysique, la quantité est le principe de la diffusion amorphe et rien d'autre : *propter quod unumquodque tale et illud magis*.

pas tant notre argumentation que son présupposé, c'est à savoir le fait de s'appuyer sur le continu comme tel.

Parmi les différentes formes que revêtent ces objections, nous en retiendrons quatre, les deux premières d'ordre philosophique, les deux autres d'ordre théologique. En y répondant, nous aurons, croyons-nous, répondu aux plus importantes.

Première objection : l'unité et la multiplicité du continu ne sont pas irréductibles. — L'objection classique contre notre argument tiré de l'unité et de la multiplicité du continu revient à ceci : « L'unité est actuelle, la multiplicité est potentielle; l'opposition entre l'une et l'autre n'est pas sous le même rapport et par suite la contradiction et l'irréductibilité, qui entraîneraient une distinction réelle, ne sont qu'apparentes ou plutôt ne sont pas ».

Réponse. — *a.* L'objection suppose que nous arguons immédiatement de l'unité et de la multiplicité *formelle* que nous donne la seule considération de l'être physique, — ce qui n'a pas lieu. Nous arguons, en effet, seulement du *principe* de l'unité formelle et du *principe* de la multiplicité potentielle, lesquels appartiennent à l'ordre pur et métaphysique de l'essence. Au premier stade, comme nous le disions en commençant, nous avons un être un, dont l'unité est *en fait* une unité composée, impliquant matière et forme, mais qui est réellement identique à la multiplicité potentielle que suppose cette unité composée, en sorte que les deux formalités d'unité et de multiplicité dans cet ordre ne sont pas irréductibles. D'autre part, on l'a vu également, la matière prime, principe de divisibilité et de multiplicité, n'est pas divisible par elle-même, ni *multiple*; de même la forme (en dehors de l'âme humaine tout au moins) n'est pas *une* par elle-même; car la matière sans la forme n'est pas, ni la forme sans la matière. Il n'y a à être un en acte et multiple en puissance que le composé; mais c'est le même *être* identiquement qui est un et multiple tout à la fois sous des rapports différents : ce qui n'empêche pas, et ce qui tout au contraire implique que les *principes* métaphysiques de cette unité et de cette multiplicité

soient dans ce même être opposés et irréductibles. Toute notre preuve, du reste, résout cette difficulté par sa seule marche et, si l'on peut dire, son seul mouvement; elle a été construite en fonction — et avec l'aide — de cette difficulté.

b. L'objection vaudrait encore, si nous disions que l'être étant à la fois un et multiple, est à la fois actuellement un et plusieurs, l'unité étant incompatible avec la multiplicité. Mais, bien loin de le dire, nous affirmons que ce n'est qu'en étant à la fois un et multiple qu'il est divisible. — Enfin, il ne faut pas oublier que l'argument prescinde de la distinction de la quantité et de la substance. Est-ce le continu qui immédiatement est composé de matière et de forme, ou n'argue-t-il que médiatement le composé substantiel de matière et de forme, de telle sorte que le continu concret d'où nous partons soit lui-même un composé à deux degrés (substance et accident, matière et forme)? l'argument n'en dit rien. Il dit seulement qu'il y a quelque part matière et forme : rien de plus.

c. Nous devons cependant reconnaître, — c'est un fait, — que l'angle sous lequel nous avons présenté notre preuve n'agrée pas également à tous et que d'aucuns en préféreraient un autre. La notion de « multiple », fût-ce de multiple en puissance, leur paraît trop distincte, les parties, en tant que parties, leur semblent supposer une précision trop grande au point de départ : il ne conste pas pour eux avec assez d'évidence que la multiplicité des parties soit assez objectivement fondée pour s'opposer à l'unité dans le tout. Aussi préfèrent-ils, au lieu de spéculer sur le multiple, s'en tenir à l'indéterminé, au dispersé, au diffus dans l'espace qu'implique manifestement l'être étendu, en même temps qu'au déterminé, à l'unité stricte qui dit, chez lui, comme une contraction organique du fluent, de l'amorphe. L'indéterminé comme tel et le déterminé ne peuvent métaphysiquement être résorbés l'un dans l'autre; et l'opposition de ces deux points de vue leur semble beaucoup plus évidemment fondée que celle de l'un et du multiple comme tels. — La difficulté, on le voit, est plutôt dialectique et verbale; elle porte non sur le fond de l'argument, mais sur la manière de le présenter, et nous ne voyons aucun inconvénient à procéder de

ce biais, si on le préfère. Aussi, en prévision de cette chicane, et pour bien affirmer l'identité réelle des deux processus, nous avons introduit à dessein dans notre argumentation le point de vue de l'indéterminé.

d. Nous concédons que le multiple en puissance, s'il s'oppose irréductiblement au simple indivisible, ne dit pas de soi opposition au simple, au titre de la composition. Multiple en puissance n'équivaut pas, en effet, formellement à composé; mais — et c'est là notre preuve — il argue une composition. Le divisible s'oppose au simple d'une certaine manière ; mais, pour qu'il s'y oppose efficacement, il faut que nous le puissions dire équivalent au composé. C'est ce que nous établissons au second stade de l'argument, — ce que nous n'avions pas au premier.

Instance. — A cette difficulté se peut rattacher l'argumentation, très inattendue sous la plume d'un fervent thomiste, que M. Gossard a formulée ainsi : « Et c'est justement, par une certaine ironie des choses, la forme substantielle qui est la raison d'être profonde, *principium quo remotum* de toutes les caractéristiques et attributs du composé matériel, et notamment de sa corporéité et dimensivité, et de tout ce qui en dérive logiquement. *Ce n'est pas la matière qui postule l'extension, c'est la forme* »[1].

Réponse. — Du point de vue métaphysique scolastique, cette objection est absolument inopérante. On ne saurait, en effet, sans équivoque, rattacher l'extension à la seule forme, comme à sa source dernière : ce n'est ni la matière seule, ni la forme seule qui postule la quantité, mais le composé de matière et de forme *au titre de la matière*. Sans doute, dans le système thomiste, c'est de la forme que dérive toute détermination substantielle et c'est de la forme substantielle que le corps reçoit d'être corporel, mais la quantité n'appartient pas à la forme, elle appartient au composé. Si elle se rattache à la forme pour autant que celle-ci détermine ce même composé, il n'en faut pas moins la rattacher à la matière première comme à son pre-

1. *Revue de philosophie*, 1920, p. 637.

mier principe radical : « bien que la forme [de l'homme] soit entitativement spirituelle, écrit Jean de saint Thomas, cependant *informitative* [nous renonçons à traduire cet adverbe en français] et virtuellement, elle est corporelle et *ut quo*, pour autant qu'elle est la source de ce degré de corporéité d'où résulte la quantité ainsi que les autres accidents corporels. De la sorte, le tout même qui s'ensuit, à savoir l'homme, est simplement corporel et pour autant sujet *ut quod* de la quantité. Mais le principe susceptible de recevoir la quantité *ut quo est ipsa materia ut subest formæ, quatenus dat gradum corporeitatis* »[1]. Cajetan est plus explicite encore. A cette question : « la quantité est-elle un accident qui doive être rattaché à la forme substantielle », voici comme il répond : « la quantité peut se prendre de deux points de vue différents : d'un côté, en tant qu'elle dit quelque chose en acte et dans cette mesure, elle relève de la forme ; de l'autre, en tant qu'elle signifie de la potentialité et de ce point de vue, elle relève de la matière. Mais comme ce qui domine en elle est précisément ce qui relève de la puissance de la matière, elle est considérée d'une manière absolue comme un accident qui appartient au composé au titre de la matière »[2]. Enfin, écoutons un thomiste plus récent, le cardinal Zigliara : « l'*esse* appartient au composé, c'est donc au composé que revient en propre l'agir... Mais outre l'action, il y a dans les composés corporels l'extension qui emporte avec elle la divisibilité ; or l'action exige essentiellement l'unité et par suite l'indivision de l'agent. Ce n'est donc pas de la forme que peut dériver le principe de la quantité ou de l'extension dans le composé corporel, mais ce sera

1. « Licet forma (hominis) entitative sit spiritualis, informitative tamen et virtualiter est corporea et ut *quo* quatenus præbet gradum corporeitatis, a quo sequitur quantitas, sicut et alia accidentia corporea. Et sic ipsum totum quod resultat, simpliciter est corporeum, scilicet homo, atque adeo capax quantitatis ut *quod* ; principium autem recipiendi quantitatem ut *quo* est ipsa materia ut subest formæ quatenus dat gradum corporeitatis » (Joannes a S. Thoma, *Philos. naturalis*, IIa P., q. 1, a. 6, édit. Vivès, t. I, p. 543).

2. La question est : « utrum quantitas sit ex accidentibus sequentibus formam substantialem », et voici sa réponse : « Dicendum est quantitatem dupliciter sumi posse : uno modo secundum id quod est in ea in actu et sic sequitur formam ; alio modo secundum quod est in ea de potentia et sic sequitur materiam. Et quia plurimum in ea est quod spectat ad materiæ potentiam... ideo absolute ponitur accidens consequens compositum ratione materiæ » (*In Sum. theol.*, Ia Part., q. VII, a. 3.).

de la matière... Aussi saint Thomas écrit-il avec raison dans le commentaire sur les *Sentences :* « agir est exclusivement le fait de l'être subsistant ; en conséquence, ce n'est ni la matière qui agit, ni la forme, mais le composé. Celui-ci, d'autre part, n'agit pas au titre de la matière, mais au titre de la forme qui est acte et principe d'action... Quant à la quantité, elle relève de la matière » [1]. — A quoi nous ajouterons que rattacher la quantité à la forme seule, comme à son unique principe radical, c'est nier pratiquement toute la théorie thomiste de l'individuation par la matière « quantitate signata » ; c'est faire procéder ontologiquement d'un principe formel d'unité ce qui, à un titre vrai, dit multiplicité et divisibilité : toutes manières de penser incompatibles avec la pensée thomiste [2].

Deuxième objection : divisibilité limitée du continu concret. — Une deuxième objection se tire de l'impossibilité *physique* de poursuivre à l'indéfini la division de l'être étendu. Dans la fragmentation de la matière, si loin qu'on la pousse ou qu'on doive la pousser, l'on se heurte et tout donne à croire que l'on se heurtera, si l'on n'y est déjà parvenu, à l'indivisible absolu. Dès lors, le point de départ de notre argument est fictif. Nous arguons d'une divisibilité simplement apparente ; le corps en réalité n'est pas multiple en puissance, n'étant pas réductible à du multiple en acte. En le décomposant au delà par la pensée, « nous interprétons à notre fantaisie l'aspect géométrique du donné ». Notre conclusion ne saurait, en conséquence, avoir de valeur apodictique [3].

Réponse. — Loin de faire difficulté à notre argument, il

1. *Summa Philosophica* (éd. 16, 1919), t. II, p. 83 : « Esse est compositi, compositi igitur proprie est agere..... Sed præter actionem, in compositis corporeis est extensio, quæ divisibilitatem importat ; actio autem unitatem atque ideo indivisionem agentis essentialiter exigit. Non igitur a *forma* esse potest principium quantitatis seu extensionis in composito corporeo, sed a *materia*..... Merito igitur scribit S. Thomas, *in IV Sentent.*, Dis. XII, q. I. a. 2 ad q. 1 : agere non est nisi rei subsistentis ; et ideo neque materia agit, neque forma, sed compositum ; quod tamen non agit ratione materiæ, sed ratione formæ quæ est actus et actionis principium..... Quantitas se tenet ex parte materiæ ».

2. M. Mielle, dans un article de la *Revue thomiste*, 1898, p. 16 et sq., a très bien mis ces points en lumière ; de même le cardinal Mercier dans son *Ontologie* (6e éd.), p. 83-87.

3. P. Voisine dans la *Revue de philosophie*, 1922, p. 599-600.

nous semble tout au contraire que cette objection nous permet de le confirmer d'une manière très opportune. Le continu *physique* (et non pas le continu mathématique, comme nous l'expliquons plus haut) d'où nous partons, nous donne *de droit*, au titre de l'extension pure, le divisible à l'infini, le pur multiple en puissance, dès là du moins que l'on suppose objective et valable notre notion *abstraite* de continu comme tel puisée dans la réalité. D'où cette conséquence que le dernier élément *physique* insécable, la dernière particule indivisible reste cependant de droit divisible, au titre de l'extension pure. Mais alors une question se pose de toute nécessité qui sera un nouveau point de départ pour établir la matière et la forme. Puisque ce dernier sous-atome est encore *de droit* divisible au titre de l'extension, d'où vient qu'*en fait* il ne l'est pas? La réponse ne saurait être douteuse : cela vient de ce qu'il n'est pas l'étendue pure, le multiple pur ; cela vient de ce qu'il est réellement *un*, de ce qu'il est réellement *telle* étendue déterminée, distincte de telle autre ; cela vient, en définitive, de ce qu'il possède quelque chose *par* quoi il est, en même temps qu'étendu, un être un et tel, autrement dit, cela vient de la *forme*. Au-delà de ce minimum d'étendue, le sous-atome insécable ne pourrait plus subsister ; nous aurions l'évanouissement de la matière.

Troisième objection : les espèces eucharistiques. — Nous ne croyons pas pouvoir omettre ici une difficulté, très philosophique d'ailleurs, qui a son point d'insertion dans une explication métaphysique du dogme de l'Eucharistie. Beaucoup de nos lecteurs ne nous le pardonneraient pas.

Cette objection, la voici : « Les espèces eucharistiques sont continues. On devrait donc pouvoir en conclure, si notre argument valait, qu'elles sont elles-mêmes composées de deux principes, qu'il y a en elles matière et forme. Or nous savons que, sous ces espèces, il n'y a plus matière et forme, puisque la substance du pain et celle du vin ne sont plus là. Le continu n'argue donc pas, de lui-même, matière et forme ».

Réponse. — *a*. Une telle objection, si elle valait, entraînerait comme conséquence que l'on ne pourrait pas non plus d'une

manière générale conclure des accidents à la substance ou à un sujet d'inhésion quelconque : auquel cas nous retomberions dans un problème connu d'épistémologie. La réponse classique à cette difficulté épistémologique est que le concept d'accident n'entraîne essentiellement qu'une inhérence *aptitudinelle*, c'est-à-dire une relation intrinsèque à un sujet d'inhésion, mais non pas une inhérence *actuelle*. Nous répondrons exactement de même pour la matière et la forme : la forme accidentelle quantitative exige essentiellement un sujet d'inhésion *composé* et dit une relation intrinsèque à deux principes substantiels qui sont matière et forme. Des espèces *continues*, vous pouvez donc conclure avec certitude à ces deux principes. Maintenant, conclurez-vous à la nécessaire *actualité* de ces deux principes ou à leur seule exigence *radicale?* Le raisonnement philosophique ne vous le dira pas : c'est par une autre source de connaissance que vous en serez averti. — Expliquons cette réponse générale.

b. Dans l'Eucharistie, dit-on, il y a un continu ; mais où sont les deux principes? La théologie répond : ils n'y sont pas ; Dieu y supplée par sa causalité éminente.

— Mais, poursuit-on, des principes formels constitutifs ne peuvent être suppléés ! — Des principes constitutifs *immédiats*, oui ; *éloignés*, non. La quantité, qu'est le continu même, procède de la substance, c'est-à-dire des deux principes d'unité et de multiplicité ; elle n'est pas constituée immédiatement par eux. Dans l'Eucharistie, le rôle de la substance est rempli d'une autre manière par Dieu, d'une manière d'ailleurs qui reste mystérieuse et que nous ne nous chargeons pas du tout d'expliquer positivement.

— Mais, continue-t-on, de quel droit nous dire que ces principes, racine de la quantité, ne sont pas immédiats et qu'ils sont éloignés ? L'argument ne le dit pas lui-même. — L'argument n'a pas à s'en préoccuper directement, comme nous l'avons montré en résolvant la première objection. D'autre part, les espèces eucharistiques ne sont pas un *quantum* proprement dit, et, à ce titre, ne réaliseront pas nécessairement toutes les conditions qu'exige le vrai *quantum*, c'est-à-dire la *substance actuelle étendue*. Mais elles ne sont pas non plus un continu

mathématique, puisqu'elles sont concrètes ; et étant supposé qu'elles réalisent la notion scolastique d'*accident*[1], elles manifestent à un double titre une exigence ou relation essentielle à la matière et à la forme :

1° *Génétiquement* tout d'abord : leur nature est telle qu'elles ont dû appartenir à un composé de matière et de forme, et qu'elles ont nécessairement en lui leur origine, leur principe radical. Sans cette appartenance originelle, pas de transsubstantiation possible et les espèces eucharistiques ne pourraient plus être dites accidents du pain et du vin.

2° *Actuellement*, quoique séparées de la substance du pain et du vin, elles conservent leur exigence essentielle, native et comme dynamique à déterminer le composé de matière et de forme auquel elles se réfèrent de droit. Or cette exigence actuelle suffit pour conclure à la réalité de ce composé. Que celui-ci doive être présent ou non, qu'il soit réellement distinct ou non de ces espèces, l'argument ne le dit pas ; mais il le permet dans l'hypothèse du miracle, et nous n'avons pas besoin de plus. D'où l'on voit en quel sens on pourrait même partir des espèces eucharistiques pour prouver la matière et la forme.

Comment les espèces eucharistiques peuvent-elles par miracle ne pas déterminer actuellement le composé de matière et de forme, et par quelle action surnaturelle Dieu supplée-t-il à la fonction propre de la substance qui consiste à être le sujet récepteur et la source première des accidents ? Encore une fois, il y a là un mystère que nous ne saurions pénétrer complètement. La difficulté qu'on nous oppose n'est pas autre que la difficulté classique soulevée au chapitre de la séparabilité de la quantité et de la substance : comment, dans le cas des accidents eucharistiques séparés, pouvons-nous avoir l'apparence vraiment objective du *quantum ?* Mais cette difficulté n'a plus rien à voir avec la question qui est ici présentement débattue.

Quatrième objection : même sujet. — « En partant de la divisibilité, on conclut seulement à deux principes, matière

1. Nous reviendrons sur cette notion de l'accident-quantité, appliquée aux espèces eucharistiques, dans l'*Appendice IV*.

et forme, qui expliquent adéquatement l'être étendu. Or une telle explication rend inutile la quantité : elle ramène en effet celle-ci à la matière pour identifier l'une avec l'autre et donc elle exclut la distinction réelle de la quantité et de la substance. Mais de ce chef la séparabilité des accidents du pain et du vin est rendue illusoire. D'où conséquences qui se comprennent d'elles-mêmes pour le dogme de l'Eucharistie ».

Réponse. — Notre réponse sera toute semblable à celle que nous avons faite à la difficulté précédente. En partant de la divisibilité, les principes auxquels on aboutit expliquent adéquatement l'être étendu quant à ses principes éloignés, mais non quant à ses principes prochains, comme le montre la thèse de la distinction réelle de la substance et de la quantité.

Ce n'est pas, en effet, la *quantitas continua* considérée en elle-même qui a servi de base à notre preuve, et ce n'est pas elle que nous avons expliquée par deux principes qui seraient identiquement les principes constitutifs de l'être matériel. Nous sommes partis du *quantum*, c'est-à-dire de l'être matériel lui-même, et c'est lui seul qui nous est apparu comme exigeant deux principes. Le signe que nous avons exploité a seulement été la manière d'être quantitative continue qui convient naturellement à cet être matériel. Que, de fait, il y ait un accident-quantité distinct et séparable de la substance, c'est une proposition que nous admettons, mais qui n'est pas ici en cause ; cette thèse ne deviendrait vaine et sans objet que si ses preuves propres se trouvaient nécessairement évincées par notre argumentation : ce qui n'a pas lieu du tout.

Cette solution de la difficulté s'applique aussi bien à la conception thomiste qu'à la conception suarézienne de l'accident-*quantité*. D'après la première, la quantité n'est pas divisible par elle-même, non plus que la substance ; mais la substance devient quantitative et par suite divisible du seul fait de la quantité : *quantitas non est quanta, sed sola substantia est quanta ratione quantitatis*. D'après la seconde, la divisibilité appartient bien à la quantité comme telle, soit qu'elle inhère actuellement à une substance, soit qu'elle s'en trouve séparée par miracle. Dans l'une et dans l'autre de ces théories, la quan-

tité, accident scolastique, est essentiellement un principe déterminant de la substance et ne peut être traitée comme une substance. Ni dans l'une, ni dans l'autre, la quantité ne se confond avec la matière et ne perd sa fonction propre, distincte de celle de la substance. C'est évident pour la conception thomiste, puisque c'est de la quantité que la substance, composée de matière et de forme, reçoit formellement sa divisibilité et sa composition *in partes integrantes ;* ce ne l'est pas moins dans celle de Suarez, où la divisibilité propre à la substance et établie sur arguments spéciaux, absolument distincts du nôtre, n'est pas du tout celle de la quantité et ne dit de soi aucune relation à l'étendue spatiale.

Nous répéterons donc à nouveau, pour finir, que notre argument prescinde de la distinction de substance et d'accident. Il établit que l'être continu et quantitatif exige un principe *radical* d'étendue et un autre d'unité. Or ces deux principes seront certainement substantiels. Ce point étant acquis, reste une autre question : ces deux principes radicaux substantiels suffisent-ils pour expliquer toutes les propriétés de l'être, et ne faudra-t-il pas admettre en outre quelque autre principe formel *immédiat*, émanant de la substance, réellement distinct de celle-ci, et qui la détermine accidentellement *ut quo* à être étendue dans l'espace? Nous n'avons pas à connaître ici de ce nouveau problème et renvoyons pour sa solution aux ouvrages classiques.

* * *

Nous ne poursuivrons pas davantage l'étude des objections faites à l'argument du continu. Encore que nous ayons présenté celui-ci sous une forme qui pourrait donner à entendre qu'il se suffit à lui-même pour établir apodictiquement l'hylémorphisme, nous ne voulons pas le séparer d'une autre preuve où devra intervenir le point de vue dynamique. C'est cette seconde preuve qu'il nous reste à exposer.

Aussi bien, quelqu'un ne pourrait-il pas ici nous faire une objection toute semblable à celle que Suarez se faisait à lui-même, lorsqu'il étudiait la distinction de la nature spécifique et de l'individuation dans l'être singulier : « Posset quis ita phi-

losophari de conceptu [ajoutons : unius in actu et multiplicis in potentia], sicut nos supra de conceptu entis et inferiorum ejus ratiocinati sumus; diximus enim inferiora addere supra ens aliquid ratione distinctum, ita tamen ut conceptus inferior immediate conceptus sub conceptu entis non sit proprie resolubilis in duos conceptus, sed sit tantum conceptus simplex magis expressus et determinatus quam conceptus entis. Sic ergo in præsente dici potest »[1]. On pourrait en effet nous dire : « L'unité du divisible est analogue comme le concept d'être, comme le concept d'un. Le divisible comme tel n'est qu'un concept plus distinct de l'un; celui-ci, dans sa simplicité inchangée, représente, sans aucune composition, les différences de simple et de non-simple. Vous ne pourriez affirmer une composition vraiment objective entre les deux raisons formelles « unité en acte et multiplicité en puissance », que si vous aviez établi que la distinction entre ces deux mêmes raisons objectives est une distinction fondée. Or tout votre argument suppose que ce fondement est donné; vous supposez donc la question, et après avoir tant reproché à vos adversaires de tomber dans la pétition de principe, voici que vous y tombez vous-même. Avant de commencer par développer l'argument du continu, vous auriez dû établir ce fondement. Cela n'ayant pas été fait, jusqu'ici, rien n'a encore a été fait ».

La difficulté est autrement sérieuse que celles que nous venons de discuter et d'écarter. Pour la résoudre, il faudra nous replacer dans le concret, et revenir à notre point de départ, à ce même continu physique qu'au cours de la discussion nous avons peut-être eu trop la tentation de traiter à la manière d'un abstrait mathématique. Voyons donc comment ce continu physique, réel, que nous touchons de la main et du regard, nous donne ce fondement et impose la précision objective de l'unité en acte et de la simplicité en puissance. Après avoir développé la preuve de l'hylémorphisme dans l'ordre statique, après avoir pu, grâce à elle, élaborer quelques-uns des concepts fondamentaux de la scolastique, étendons notre champ d'investigation. Ce sera l'objet du prochain chapitre.

1. *Disp. Metaph.* V, s. 2, n. 18.

CHAPITRE III

INERTIE ET ACTIVITÉ

Le second argument en faveur de la matière et de la forme prend comme point de départ le corps considéré non plus seulement dans l'ordre statique, mais aussi et en même temps dans l'ordre dynamique, c'est-à-dire en tant qu'il agit et qu'il pâtit, qu'il se meut et qu'il est mû. Ce nouveau point de vue n'est pas adéquatement distinct du précédent : pour donner toute sa force à l'argument du continu, il nous avait bien fallu déjà considérer le principe d'unité du divisible concret comme un principe d'unité déterminée, qualitative et non pas purement quantitative, — ce qui était par le fait même introduire une référence à l'ordre de l'activité. Maintenant, nous aborderons de front le corps sous ce double aspect simultané du dynamisme et de l'inertie, et tâcherons d'en déduire une nouvelle preuve à l'appui de l'hylémorphisme. Entre elle d'ailleurs et la première, aucune cloison étanche : tout ce que nous allons dire de l'être corporel envisagé comme actif et qualitatif par opposition à sa passivité et à sa quantité ne laissera pas d'impliquer ses propriétés d'extension et de divisibilité et les supposera toujours, en sorte qu'en définitive nous n'aurons bien qu'un seul et unique argument tiré des diverses propriétés du corps.

Nous exposerons d'abord la preuve ; nous répondrons ensuite à quelques-unes des objections qu'on lui adresse de côtés très différents.

ARTICLE PREMIER

EXPOSÉ DE L'ARGUMENT

Tandis que l'être matériel se manifeste à nous comme étendu et divisible, c'est-à-dire comme un en acte et multiple en puissance, il nous apparaît en même temps *inerte* et *actif*, *indéterminé* et *déterminé* sous le rapport dynamique, — enfin et surtout sujet d'attributs *quantitatifs* et *qualitatifs* : — toutes propriétés qui, prises deux par deux, s'équivalent, chaque groupe empiétant sur les autres et les impliquant, — mais qui, opposées entre elles à l'intérieur de chaque couple et considérées selon leur signification formelle, ne se recouvrent pas et, loin de rentrer l'une dans l'autre, se révèlent au contraire irréductibles, si même elles ne s'excluent pas d'emblée positivement.

La preuve, à partir de ces propriétés de l'être corporel, peut revêtir une triple forme, selon que l'on insiste sur l'un ou l'autre des trois couples de propriétés énoncés à l'instant. Certains esprits, il est vrai, ne sont pas également frappés par chacune de ces formes ; il en est même qui n'en veulent retenir qu'une seule à l'exclusion des autres, le choix du groupe à retenir variant d'ailleurs avec les mentalités. Nous croyons, pour notre part, qu'il n'y a dans ces trois formes qu'une différence de point de vue : la preuve dans chaque cas est foncièrement la même et également efficace. Ayant déjà suffisamment présenté l'aspect « déterminé-indéterminé », à propos de l'argument tiré du continu, nous développerons seulement ici les deux autres, c'est-à-dire l'opposition entre l'inertie et l'activité, la quantité et la qualité[1] ; mais la distinction entre les deux points de vue étant

1. La plupart des auteurs scolastiques modernes, à peu d'exceptions près, proposent cet argument tiré de l'opposition entre inertie et activité, quantité et qualité, dans l'être corporel comme tel, et il serait fastidieux d'en dresser ici une liste. Le P. Voisine, dans la *Revue de philosophie*, 1922, p. 602-607, a brillamment exposé le point de vue de l'indétermination et de la détermination ; nous renvoyons le lecteur à ces belles pages, ne pouvant transcrire ici ce long développement. La conclusion du R. Père est que la différence entre son argument et le nôtre pourra paraître à certains « bien ténue » ; tel est aussi notre avis. L'angle est autre, mais le fond est commun et la preuve du P. Voisine nous paraît solide et convaincante.

inadéquate, nous ne nous interdirons nullement — tout au contraire — de les compléter et renforcer l'un par l'autre pour les mieux mettre en évidence[1].

§ 1. — Inertie et activité.

Selon la définition de Newton, l'inertie est « un attribut en vertu duquel la matière ne peut, d'elle-même, modifier ni son état de repos, ni son mouvement ». Qui dit inertie dit donc indifférence au mouvement, puissance au mouvement, négation de l'auto-activité. On la définit encore et elle se manifeste par la résistance, non pas active, mais purement passive, c'est-à-dire par le pouvoir « que possède tout corps de réduire dans une certaine mesure le mouvement qui lui est communiqué »[2]. La quantité d'inertie, de résistance au mouvement, c'est ce qui constituera la *masse* du corps ; celle-ci exercera la fonction qui lui est propre par l'intermédiaire de l'étendue ou quantité dimensive. — Cette inertie du corps est immédiatement décelée par l'action de la pesanteur, et la mécanique élémentaire nous apprend que le poids d'un corps est proportionnel à son inertie. Quelle que puisse être la nature de la force gravifique, et que inertie et pesanteur soient, comme le veut Einstein[3], ou ne soient pas choses identiques, — l'action de la pesanteur s'exerce sur des corps pondérables, si on leur suppose les mêmes conditions de masse, toujours exactement de même façon, alors que par ailleurs toutes leurs propriétés pourront différer. En d'autres termes, tous les corps, quelque opposés qu'ils soient entre eux, sont soumis également à la loi d'inertie et, pour passer à l'état de mouvement ou pour demeurer dans

1. Souvent au lieu d'opposer inertie et activité, on oppose *étendue* et *force* ; cela ne revient pas tout à fait au même. L'étendue ne s'oppose à la force que dans la mesure où elle est inerte ; mais elle n'est pas que cela, elle est également active par sa résistance et l'on prêterait ainsi à équivoque en la comparant d'emblée à la force. Au contraire inertie ne dit que passivité et surtout, ce qui importe le plus, elle ne dit que la passivité *propre à l'étendue* qui seule nous intéresse ici.

2. Nys, *Cosmologie*, t. II, p. 141.

3. Th. Wulf, *La théorie de la relativité d'Einstein*, p. 53 : d'après Einstein, « l'inertie n'est qu'une manifestation de la pesanteur, résultante des actions du monde matériel environnant, mais une manifestation dépendante de l'accélération relative du corps par rapport à tout l'univers qui l'entoure, par rapport au ciel des étoiles fixes ».

le repos, ils ont besoin d'une énergie proportionnée non pas à leurs qualités actives, mais à leur masse et au mouvement qui leur est communiqué soit par une force extérieure, soit par l'attraction[1].

Sur cette inertie propre à la masse quantitative[2] se fondent et par elle sont rendues possibles toutes les mutations réelles, — accidentelles ou substantielles, nous n'avons pas ici à distinguer entre les espèces, — que nous voyons à tout instant se produire dans les êtres matériels au contact et sous l'action les uns des autres. Qu'il s'agisse de corps simples ou composés, organiques ou inorganiques, solides, liquides ou gazeux, que leur masse soit ou non fonction de la vitesse, tous sont aptes, du seul fait de leur inertie, à subir l'influence d'autres êtres, à « pâtir »[3] ; bien plus, tous sont soumis aux mêmes lois de mouvement mécanique.

Or, l'inertie proprement dite et les propriétés qui sont fondées sur elle, non seulement ne signifient par elles-mêmes à aucun titre activité ou dynanisme, mais elles impliquent uniquement la passivité, voire cette passivité très spéciale qui dit capacité de recevoir l'action d'un autre, d'être mû et détérioré, changé et divisé. Non seulement elles n'impliquent aucune détermination, aucune propriété distinctive des corps entre eux, mais elles disent de soi indétermination et propriété commune à tous les corps.

D'autre part, s'il est inerte, l'être corporel est essentiellement actif et son action est au concret absolument déterminée et diverse selon les corps : en ce sens surtout, il est vrai de dire que *operari sequitur esse*. Vivant ou non, il agit soit en lui-même, soit en dehors, ou du moins il est capable d'agir, ne fût-ce qu'en réagissant sous l'action des autres. De plus,

1. Cf. Willems, *Institutiones philosophicæ*, t. II, p. 109. L'auteur donne au même endroit une autre considération également intéressante, basée sur la loi de Mendeleieff et les relations définies entre les propriétés des corps et leur poids atomique. Mais cette loi est trop peu certaine pour que l'on puisse faire fond sur elle.

2. Nous examinerons plus loin les difficultés qui sont élevées ici par la science actuelle et qui tendraient à absorber la masse quantitative ou matérielle dans l'énergie électro-magnétique, indépendante de la matière au sens vulgaire du mot.

3. Si nous osions employer un mot très expressif de la langue familière, nous dirions volontiers « encaisser ». Un ange n' « encaisse » ni au physique ni au moral.

actions ou réactions physiques et chimiques des divers corps sont ceci et pas cela : le chlore ne produit pas les mêmes effets que le sodium ou le radium. Enfin, si tous les corps peuvent exercer sur tous les corps, en raison de leur masse, une action mécanique, tous les corps ne peuvent pas atteindre *qualitativement* tous les corps.

Or, entre activité et inertie telles que nous venons de les décrire brièvement, il y a opposition formelle incontestable. C'est bien le même être qui agit et qui pâtit, mais sous des rapports objectifs irréductibles. Qui dit activité, dynamisme, dit force, et qui dit force dit simplicité, indivisibilité, alors que l'inertie quantitative dit non-simplicité et divisibilité, comme nous l'avons vu précédemment. Sans aucun doute, au concret, il n'y a pas de réalité passive pure séparée, pas de puissance passive pure qui ne soit unie à une puissance active : ces deux propriétés fusionnent nécessairement toujours en un sujet commun. Mais ce n'est pas *en tant qu*'il agit que l'être pâtit, et ce n'est pas *en tant qu*'il pâtit que l'être agit. Ces deux points de vue, soulignés par la conjonction *en tant que*, ne sont pas une fiction de l'esprit, ils sont bien fondés dans la chose et imposés par elle. Il faudra donc aller chercher dans la chose la raison intrinsèque de cette opposition, selon les règles que nous avons posées en étudiant le continu. Cette raison intrinsèque, irréductible dans la chose, ce seront les principes, *racines* de l'inertie et de l'activité : nous appellerons le premier *matière* et le second *forme*.

§ 2. — Quantité et qualité.

Il est une autre source où puiser des arguments pour la distinction entre matière et forme, source plus familière à nos contemporains et que beaucoup de travaux récents ont su mettre en valeur[1] : nous voulons parler de l'opposition qui existe dans l'être matériel entre l'ordre de la quantité et celui de la qualité. Attaquant de front le matérialisme, M. Bergson a naguère

1. Mais il faudrait se garder de croire qu'elle est absolument neuve. De vieux scolastiques l'ont connue et énoncée, sinon pleinement développée, tels Gilles de Rome, *In II Sent.*, dist. 12, q. 3, a. 3, et Suarez, *Disp. Metaphy.* XIII, s. 10, n. 8.

défendu avec éclat cette thèse que la sensation, qui est toute qualité, ne pouvait en aucune façon être ramenée à du quantitatif[1], qu'elle échappe aux conditions et aux procédés de mensuration qui appartiennent à ce dernier — d'où l'échec irrémédiable de la psychophysique de Fechner — et qu'elle lui est absolument irréductible : « Il n'y a point de contact entre l'inétendu et l'étendu, entre la qualité et la quantité. On peut interpréter l'une par l'autre, ériger l'une en équivalent de l'autre; mais tôt ou tard, au commencement ou à la fin, il faudra reconnaître le caractère conventionnel de cette assimilation »[2]. La démonstration que donne l'auteur de cette manière de voir est sous-tendue par une conception foncièrement idéaliste en vertu de laquelle le caractère extensif de nos sensations est l'unique produit d'un acte synthétique de l'esprit[3]; un philosophe réaliste ne l'acceptera donc pas sans d'expresses réserves. Mais si cette démonstration n'est pas à l'abri de graves reproches, elle n'en contient pas moins des parties remarquables. Des savants de premier ordre, inspirés, eux, par la vraie tradition péripatéticienne, les ont reprises à leur compte et n'ont pas laissé de rejoindre ici M. Bergson dans ses conclusions. Accordant à la qualité aussi bien qu'à la quantité l'objectivité qui leur appartient en fait, ils ont mis en pleine évidence l'impossibilité de les réduire l'une à l'autre. La page suivante de M. Duhem est connue de tous ; nous n'en croyons pas moins très utile de la verser à notre dossier :

« Une grande *quantité* peut toujours être formée par l'addition d'un certain nombre de petites quantités de même espèce. Le grand nombre de grains que renferme un sac de blé peut toujours être obtenu par la réunion de monceaux de blé dont chacun renferme une moindre quantité de grains. Un siècle est une succession d'années ; une année, une succession de jours, d'heures, de minutes. Un chemin long de plusieurs lieues se parcourt en mettant bout à bout les brefs segments que le mar-

1. Telle est l'une des thèses fondamentales des *Données immédiates de la conscience*, en particulier du chap. I, « De l'intensité des états psychologiques ».

2. *Données immédiates*, p. 52.

3. *Ibid.*, p. 71 sq.

cheur franchit à chaque pas. Un champ de grande étendue peut se morceler en parcelles de moindre surface.

« Rien de semblable dans la catégorie de la *qualité*. Réunissez en un vaste congrès autant de géomètres médiocres que vous en pourrez rencontrer ; vous n'aurez pas l'équivalent d'un Archimède ou d'un Lagrange. Cousez les uns aux autres des lambeaux d'étoffe d'un rouge sombre : la pièce obtenue ne sera pas d'un rouge éclatant.

« Une qualité d'une certaine espèce et d'une certaine intensité ne résulte en aucune manière de plusieurs qualités de même espèce et d'intensité moindre. Chaque intensité d'une qualité a ses caractères propres, individuels, qui la rendent absolument hétérogène aux intensités moins élevées ou aux intensités plus élevées. Une qualité d'une certaine intensité ne contient pas, à titre de partie intégrante, la même qualité portée à une moindre intensité ; elle n'entre pas, à titre de partie, dans la composition de la même qualité rendue plus intense. L'eau bouillante est plus chaude que l'alcool bouillant et celui-ci plus chaud que l'éther bouillant ; mais ni le degré de chaleur de l'alcool bouillant, ni le degré de chaleur de l'éther bouillant ne sont des parties du degré de chaleur de l'eau bouillante. Celui qui dirait que la chaleur de l'eau bouillante est la somme de la chaleur de l'alcool bouillant et de la chaleur de l'éther bouillant énoncerait un non-sens. Diderot demandait plaisamment combien il fallait de boules de neige pour chauffer un four : la question n'est embarrassante que pour qui confond qualité et quantité » [1].

A ces caractères qui marquent l'opposition de la qualité et de la quantité, on pourrait ajouter cet autre trait significatif, que la première fonde les prédicats géométriques et mathématiques, — abstraction du second degré selon la division

1. *Théorie physique*, p. 179-180. Cf. *Revue des questions scientifiques*, 1896, t. II, p. 494 sq. — La *Revue de Métaphysique et de Morale* de janvier 1923, rendant compte d'un ouvrage étroitement scientiste et primaire de Marcel Boll, *Attardés et précurseurs*, où E. Boutroux était vivement attaqué pour avoir distingué science et philosophie, quantité et qualité, écrivait justement : « Il y a des données qualitatives qui sont la base nécessaire des explications scientifiques, qui ne se déduisent pas et qui n'ont par elles-mêmes aucun caractère de nécessité logique. Boutroux a maintenu les droits de la réflexion vis-à-vis des prétentions abusives des savants partiels à régenter la philosophie » (Bibliographie, p. 6). En quoi on ne peut qu'approuver Boutroux.

ancienne, — qui, pour la plupart, sont univoques non pas seulement métaphysiquement dans le concept, mais physiquement dans la chose ; la qualité, au contraire, fonde des prédicats qui sont bien univoques métaphysiquement, mais dont la réalisation est simplement diverse et qui donc seront analogues physiquement.

Sans doute, entre qualité et quantité, des points de contact demeurent, et ceux-ci permettront d'expliquer comment l'une ne va pas sans l'autre et comment en quelque sorte l'une appelle l'autre : une couleur, un son, une activité d'ordre sensible qui ne seraient pas subjectés en un être quantitatif étendu ne seraient qu'abstraction pure, vide et irréelle. Mais la diversité reste profonde, posant et impliquant des ordres vraiment différents. L'irréductibilité ici est absolue et positive ; quantité et qualité, pour être unies dans un même sujet, ne s'en excluent pas moins formellement comme telles, et la distinction entre l'une et l'autre s'impose comme nécessairement fondée, sans qu'il soit possible de mettre ce fondement en question, ainsi qu'il est arrivé pour le continu. Or le fondement, raison dernière de propriétés irréductibles et cependant propres au corps en tant que corps (pas de corps qui ne soit étendu et actif, quantité et qualité), ne peut se trouver que dans le corps lui-même.

Mais les deux principes, source profonde de ces manifestations opposées, quels sont-ils ? L'irréductibilité de la quantité et de la qualité accusant à elle seule une distinction réelle, il semble inutile d'aller chercher plus loin : le principe de la quantité sera la quantité elle-même et nous l'appellerons matière ; le principe de la qualité sera la qualité même et nous l'appellerons forme. Contrairement à ce que nous avons dû faire en traitant l'argument tiré du continu, pourquoi ne pourrions-nous conclure ainsi de plain-pied, immédiatement et sans intermédiaire, à la composition hylémorphique ?

La réponse précise à cette question suppose résolu un tout autre problème, non moins épineux et ample que celui dont nous nous occupons, c'est à savoir la composition de substance et d'accident. Mais ce problème est postérieur au précédent et nous

n'avons pas à en connaître ici. Que le sujet de la qualité et de la quantité soit de l'ordre de la qualité et de l'étendue par lui-même ou non, qu'il agisse et pâtisse immédiatement par lui-même ou non, cela n'est pas pour le moment en question. En toute hypothèse, notre solution demeure : le corps qui est un être véritablement *un* et que nous supposons exister en lui-même, c'est-à-dire être en fait un sujet substantiel, implique comme constituants intrinsèques un double principe vraiment substantiel, — c'est tout ce que nous voulions établir. Qu'après cela l'étendue, la qualité, l'activité soient des manières d'être d'une substance, réellement distinctes de cette même substance matière et forme (comme nous le tenons avec l'ensemble de l'École), ou que ces propriétés s'identifient réellement à ce même sujet, ainsi que le voulaient les nominalistes et que l'ont soutenu quelques scolastiques modernes sous l'influence plus ou moins directe de Descartes, ce sont là questions qui ne se posent qu'une fois bien mis en sécurité et bien défini ce sujet substantiel, centre autour duquel se cristallisent en quelque sorte toutes les propriétés de l'être concret. Or, ce centre, ce quelque chose qui est actif, étendu, nous disons qu'un seul principe radical simple ne peut rendre raison de ses propriétés opposées, qu'il y faut une double raison métaphysique qui est la matière et la forme.

ARTICLE II

QUELQUES OBJECTIONS

Parmi les objections que l'on oppose à cet argument, nous n'en retiendrons que deux :

Avicebron et les formes spirituelles. — La première n'est pas d'aujourd'hui et elle a déjà été discutée à fond par saint Thomas. Mais elle est reprise par des auteurs très modernes, et il faut bien lui faire sa place. Du mélange d'acti-

vité et de passivité propre à chaque être contingent, dit-on, « le juif Ibn-Gebirol (Avicebron), au xᵉ siècle, avait déjà déduit l'existence d'une matière et d'une forme dans chaque créature, même spirituelle, et plusieurs, parmi les docteurs chrétiens, adoptèrent son raisonnement et sa conclusion. Saint Thomas ensuite montra qu'une telle conclusion n'était pas rigoureusement exacte, mais que l'argument entraînait seulement une certaine potentialité dans la créature, et que cette potentialité présupposait une composition réelle d'essence et d'existence. Mais on ne peut pas en déduire une composition dans une même essence »[1]. En d'autres termes, l'argument prouverait trop : à le pousser à bout, on en arriverait à conclure que les anges sont composés de matière et de forme, ce qui est inadmissible, quoi qu'en aient pu penser, à la suite d'Avicebron, saint Bonaventure et la plupart des Scotistes.

Cette objection apparaîtra vite fragile, saint Thomas dirait « frivole », si l'on veut seulement réfléchir que la potentialité et la quantité que nous opposons dans le corps à l'activité et à la qualité ne sont pas du tout quelconques, mais que nous prenons pour point de départ la seule passivité propre à l'être étendu, source de l'inertie et raison immédiate des mutations réelles du corps quelles qu'elles soient, de la possibilité de sa corruption et de sa désagrégation. Or, cette passivité n'a rien de commun avec celle que l'on peut attribuer à des esprits purs,

1. *Gregorianum*, janvier, 1920, p. 101. La composition d'essence et d'existence à laquelle recourt saint Thomas dans le cas est-elle réelle au sens métaphysique thomiste, ou au sens métaphysique de Suarez, la question reste ouverte, mais ne nous intéresse pas ici. M. Gilson écrit dans son excellent ouvrage *le Thomisme*, nouvelle édit., Paris, Vrin, 1923 : « Cette distinction [d'essence et d'existence], dont on peut trouver l'origine première chez Augustin et Boèce, que les philosophes arabes, et principalement Alfarabi avaient mise en lumière, était à l'époque de saint Thomas une thèse universellement admise » (p. 59). La nature de la distinction n'étant pas davantage précisée, l'affirmation est incontestable ; si l'on voulait parler d'une distinction *réelle*, ce serait tout autre chose et il faudrait absolument nier l'assertion dans sa généralité. M. Gilson ajoute en note : « La question de savoir si saint Thomas admet une distinction *réelle* entre l'essence et l'existence des choses créées a été longuement controversée. Le thomisme nous paraît une doctrine tout à fait inintelligible si l'on ne suppose pas que saint Thomas admettait cette distinction ». Avant de conclure aussi catégoriquement, il conviendrait de définir exactement ce que l'on entend aujourd'hui par distinction réelle et ce que l'on entendait autrefois par ce mot : travail préliminaire indispensable qui n'a pas encore été fait et qui ménage à beaucoup plus d'une surprise. Il n'est que de voir à l'heure actuelle, dans l'école dite thomiste, les divergences qui séparent ses représentants les plus en vue, pour pressentir, sans beaucoup de peine, les résultats de cette enquête.

comme sont les anges. Elle est si bien autre chose, que saint Thomas n'admet pas que, chez les Anges, il y ait, à proprement parler, passage de la puissance à l'acte : d'après lui, il y a seulement chez eux passage d'acte à acte. La passion, dans ce cas, n'entraîne en effet pour l'ange aucun détriment, aucune usure, de quelque nature qu'elle soit, tout au contraire. Par suite, la notion de puissance ne peut ici s'appliquer qu'en un sens analogue très lointain ou plutôt équivoque, et donc aussi celle de mutation.

Saint Thomas a fortement marqué cette différence dans les nombreux passages où il a combattu la théorie d'Avicebron. Ainsi, dans la question disputée *De Anima*, art. 6, après avoir exposé l'argumentation de ce dernier, il poursuit : « Mais cette raison est frivole, et cette position impossible. Pour comprendre la faiblesse des arguments allégués, il suffit de se rappeler que recevoir, être sujet, pâtir etc., ne conviennent pas de la même façon à l'âme et à la matière première, car lorsque la matière prime reçoit quelque chose, c'est toujours avec accompagnement de mutation et de mouvement », ce qui, explique-t-il, ne s'applique qu'au corps ; « l'âme, en effet, ne pâtit pas avec accompagnement de mouvement et de transformation ; bien plus, elle le fait en dehors du mouvement et des choses mobiles »[1]. Même doctrine dans le *De spiritualibus creaturis*, art. 1, dans le II *Con. Gentes*, c. 55, 8°, et avec plus de développements dans l'Opuscule (XV) *de Angelis*, c. VII.

Quant à infirmer la preuve tirée de l'inertie des corps en faveur de la puissance pure qu'est la matière prime opposée à la forme, saint Thomas ne le fait en rien dans tous ces passages et laisse entendre absolument le contraire. C'est en effet de la seule propriété extensive du corps que, dans le *De Anima*, mentionné à l'instant, il conclut à la matière prime. Et dans le *De spiritualibus creaturis*, s'il recourt à la composition d'essence et d'*esse* pour justifier la potentialité des anges,

1. « Sed hæc ratio frivola est et positio impossibilis. Debilitas autem hujus rationis apparet ex hoc quod recipere et subjici et alia hujusmodi non secundum eamdem rationem conveniant animæ et materiæ primæ. Nam materia prima recipit aliquid cum transmutatione et motu, anima autem non recipit cum motu et transmutatione ; immo per separationem a motu et a rebus mobilibus ».

c'est uniquement parce que la potentialité des anges n'est pas du tout la même que celle des corps et ne présente pas les mêmes caractères, la nature des propriétés entraînant dans un cas la composition de matière et de forme, alors que, dans l'autre, elle ne l'entraîne pas [1]. En quoi cette manière de procéder si parfaitement judicieuse donnerait-elle à entendre que l'argument tiré de l'opposition des propriétés n'est pas concluant ?

Aussi bien notre argument, comme celui de saint Thomas, ne craignons pas de le répéter, n'est pas du tout un argument *a priori* qui envisagerait la potentialité en général, dans l'abstrait. Il prend pour point de départ l'être étendu tel que nous le donne l'expérience et ne prétend en aucune façon poser des conditions qui anticiperaient sur l'expérience. Ces conditions seraient toujours revisables et risqueraient de porter à vide, sur une notion sans fondement et peut-être purement chimérique [2].

Unité du principe physique. — La seconde objection nous retiendra moins longtemps. Elle ne vise à rien de moins qu'à résorber toutes les propriétés du corps dans une seule et à ramener par une voie détournée l'extension à la force, la quantité à la qualité : « Ne serait-il pas possible que d'un prin-

1. M. Mielle, *loc. cit.*, p. 338-340, expose en détail les différences essentielles que présentent la passivité de l'esprit et celle de la matière : nous y renvoyons le lecteur.

2. On objecte parfois à l'argument tiré de la diversité des propriétés que, pour beaucoup d'anciens scolastiques, l'extension n'est pas compatible avec la simplicité. Aristote, et après lui Averroes (cf. Duhem, *Système du monde*, t. IV, p. 545), Albert-le-Grand, Scot et d'autres (cf. Tedeschini, *Quæstio historica de corpore simplici quoad essentiam*, en appendice au t. III des *Institutiones philosophicæ* du P. Palmieri), ont admis la simplicité substantielle des corps célestes, et que celle-ci était compatible avec l'extension. Cela prouve seulement que leur théorie de la matière et de la forme était incomplète et que, pour avoir accordé trop de crédit aux théories *physiques* de leur temps, ils ont manqué à donner des corps étendus une explication métaphysique ayant une portée générale. Reconnaissons qu'ils se sont trompés sur ce point, comme sur plusieurs autres ; c'est cela seulement que met en lumière cette objection. — La même conception a d'ailleurs été reprise dans les temps modernes par quelques philosophes scolastiques un peu trop séduits par les théories scientifiques. Les essais d'explication des êtres matériels, tentés jadis par les PP. Bottala et Ramière sont encore présents à beaucoup de mémoires. L'atome étendu soi-disant insécable des corps chimiques simples était considéré par eux comme également simple du point de vue métaphysique ; en conséquence de quoi ils niaient la composition hylémorphique des corps anorganiques (cf. v g. Bottala, *La composition des corps d'après les deux principaux systèmes qui divisent les écoles catholiques*, 1878). C'est à quoi l'on s'expose à être amené quand on veut faire de la métaphysique une simple dépendance des théories physiques.

cipe essentiel identique, comme d'une racine, dérivent les deux groupes de propriétés qui présentent entre eux opposition »[1] ? Ou comme écrit M. Gossard : « la substance doit être ce qu'elle communique par voie de dimanation, mais elle est cela éminemment, à un étage plus élevé des choses, où les oppositions peuvent se fondre dans l'unité, où ce qui est *division* plus en avant peut être *unité* à la racine »[2].

Pareille objection ne porte pas contre un métaphysicien qui constate une division objective entre les propriétés d'un être et cherche le fondement qui rendra cette division intelligible. Il ne peut pas, en effet, du point de vue métaphysique, ne pas nier que d'un principe radical unique et identique puissent dériver des groupes de propriétés objectivement opposées. Un même *être physique* pourra fonder cette diversité à certaines conditions, mais un même *principe métaphysique* ne le pourra pas, sous peine d'être positivement inintelligible. Or, ce que nous cherchons présentement, c'est une explication métaphysique de l'être matériel comme tel.

Que si, poursuivant l'objection, on allègue que la réalité physique mieux étudiée nous apporte ici un démenti formel en nous manifestant, comme constituant unique des corps, un élément simple et inétendu, le chapitre suivant, nous l'espérons, dissipera les derniers doutes.

1. *Gregorianum*, 1920, *loc., cit.*
2. *Revue de philosophie*, 1920, p. 637.

CHAPITRE IV

RAPPORTS DE L'HYLÉMORPHISME ET DE LA SCIENCE MODERNE

Nous ne croyons pas pouvoir nous dispenser de confronter la conception métaphysique des corps, telle que nous la fournit la scolastique, avec les théories modernes sur la constitution de la matière. Non pas que nous voulions chercher dans ces théories une confirmation ou une preuve nouvelle de l'hylémorphisme, — ce qui contredirait absolument notre dessein ; mais, pour ne se pas calquer sur les hypothèses ou explications scientifiques en vogue aujourd'hui, qui demain seront peut-être au rebut, il est de toute évidence qu'une explication métaphysique des corps ne doit pas heurter de front les résultats acquis et certains de la science, ni se présenter comme incompatible avec eux : elle doit, en effet, rendre compte de la réalité qui est. Voyons donc si l'accord est possible, ou plutôt s'il existerait quelque opposition irréductible sur ce point entre science et métaphysique.

ARTICLE PREMIER

THÉORIES COMMUNES

Nous ne nous attarderons pas à retracer ici les antécédents historiques des théories actuelles sur la constitution des corps, ni à souligner les tâtonnements, les contradictions des savants

à ce sujet. Les faits sont connus de tous. Après être partis de nombreux éléments premiers — matière pondérable d'une part et, de l'autre, tout un cortège de fluides impondérables, irréductibles les uns aux autres et constituant de véritables substances (fluides électriques, fluides magnétiques, fluide calorifique, fluide lumineux), — on en est peu à peu arrivé à tout résorber dans l'éther et à ne voir dans l'électricité et le reste que des manières d'être, des « accidents » de celui-ci, jusqu'à ce que de nouvelles données soient venues transformer de fond en comble les idées que l'on se faisait de la matière [1].

Voici, en manière de complément, un très bref résumé des théories modernes que contient notre première partie, et en vue uniquement de la critique qui va suivre, ce qui, à l'heure actuelle, est considéré comme acquis par la grande majorité de nos savants [2] :

« Les corps matériels, écrit le Dr Achalme, sont constitués par la réunion, sous l'influence des actions électrostatiques, de corpuscules que l'on peut nommer *électrons* et dont l'électricité négative est une propriété, et d'unités matérielles (*stricto sensu*) qui peuvent se ramener à l'atome d'hydrogène et dont une des propriétés est ce que nous appelons l'électricité positive » [3]. La véritable unité chimique ou *atome* comporte, en nombre variable, ces deux espèces d'unités matérielles et d'électricité négative. Le premier groupe constitue la partie positive et principale. D'après un nombre croissant de savants, il serait formé d'éléments, ions, en nombre égal à leur poids atomique, liés entre eux en vertu de l'attraction électromagnétique par des électrons négatifs ; ces éléments seraient de nature identique dans tous les corps, — ainsi se réaliserait en fait l'unité de

1. M. Witz a traité la question avec la plus grande compétence dans la *Revue des Questions scientifiques*, 3e série, t. XXVIII et XXIX, 1920-1921.

2. Outre les travaux dont nous nous sommes servis dans notre première partie, on pourra se faire une idée de la question en consultant les ouvrages signalés à la *Bibliographie* qui termine ce volume. M. Max Born, *La constitution de la matière* (trad. Bellenot), Paris, Blanchard, 1922, a fait un essai de vulgarisation qui est une claire mise au point de l'état présent des connaissances actuelles sur la question. L'étude de fond reste incontestablement celle de Sommerfeld, dont la traduction française complète a paru en 1923.

3. *L'Atome*, p. 28.

matière, — mais groupés, suivant les différentes espèces chimiques dites simples, en nombres différents et selon un plan architectural, lui aussi différent. — D'après d'autres auteurs plus réservés, on ne serait « pas encore arrivé à donner une origine unique » aux particules chargées positivement, et pour ceux-là, « il en existe donc autant d'espèces que d'éléments chimiques »[1]. Cette partie positive, identique ou non dans tous les corps, aurait d'ailleurs une masse mécanique d'inertie propre à la matière pondérable. Elle serait en quelque sorte le centre, le noyau de l'atome, autour duquel graviteraient, comme autant de satellites, les électrons ou unités d'électricité négative, ceux-ci n'ayant qu'une masse ou inertie électro-magnétique.

Quant aux fonctions exercées par ces deux sortes d'éléments dans l'atome, sir Rutherford les résume ainsi :

« Au centre de l'atome, se trouve un noyau chargé positivement, de dimensions extrêmement petites, mais dont la masse est presque égale à celle de l'atome. Le noyau est entouré par une distribution d'électrons maintenus en équilibre par les forces du noyau. Les électrons occupent, plutôt qu'ils ne remplissent, un volume dont le diamètre est de l'ordre de 2×10^{-8} centimètres. La charge nucléaire des atomes suit une règle très simple qui a été énoncée par Moseley. La charge nucléaire totale élémentaire d'un atome est égale à son nombre atomique et varie, depuis une charge électrique dans le cas de l'hydrogène, jusqu'à 92 charges élémentaires dans le cas de l'uranium. Ces nombres atomiques représentent en même temps le nombre d'électrons « planétaires » qui entourent le noyau. Dans cette représentation de l'atome, les propriétés physiques et chimiques ordinaires, la masse exceptée, dépendent entièrement de la charge nucléaire, car celle-ci détermine le nombre et l'arrangement des électrons extérieurs, dont dépendent ces propriétés. La masse de l'atome est une propriété du noyau et n'exerce qu'un effet secondaire sur la distribution des électrons et par suite sur les propriétés ordinaires de l'atome. Ce point

1. Max Born, *La constitution de la matière*, p. 3.

de vue rend compte de l'existence des isotopes, qui sont des atomes de même charge nucléaire, mais de masses nucléaires différentes »[1].

D'où suivent ces deux conséquences sur lesquelles nous aurons à revenir :

a. L'atome n'est ni insécable ni indestructible, et l'on conçoit fort bien qu'il puisse être désagrégé ou « désintégré » soit naturellement, soit artificiellement : c'est d'ailleurs ce que l'expérience a pleinement vérifié[2].

b. Les éléments derniers des différents corps simples ou atomes ne sont pas continus, mais bien discontinus : seul l'atome d'hydrogène le serait. D'autre part, loin que l'atome ne contienne « aucune réserve d'énergie immanente », comme semblait le vouloir Berthelot il y a trente ans, les faits mieux observés ont révélé l'existence d'une quantité énorme d'énergie intra-atomique.

Ces vues sur la constitution de la matière sont aujourd'hui communes et considérées comme prouvées expérimentalement dans une très large mesure. De multiples points restent assurément obscurs et un vaste champ demeure ouvert aux hypothèses. S'il s'agit, par exemple, de représenter l'architecture atomique, les solutions ne concordent pas, et des savants comme Bragg, Bohr, Langmuir, pour ne citer que ceux-là, ne la concevront pas du tout de semblable manière. De même, sur la nature des unités qui constituent le centre de l'atome, l'accord n'a pu s'établir : la grande majorité tient, comme nous avons dit, pour l'identité spécifique de l'élément fondamental, mais cet élément, si la plupart affirment que c'est un noyau d'hydrogène, d'autres veulent que ce soit l'ion positif d'hélium

1. *Journal de Physique et le Radium*, avril 1922, p. 133.

2. Outre la désintégration naturelle des corps radio-actifs, connue depuis déjà assez de temps, qu'il suffise de rappeler les expériences vraiment décisives sur la *désintégration artificielle des éléments* de sir RUTHERFORD, dont il a, le 20 avril 1922, donné un exposé à la Société française de physique. A signaler aussi pour mémoire, jusqu'à plus ample informé, cet autre fait, très caractéristique, s'il est confirmé, de la décomposition brusque en hélium d'une portion de tungstène, qu'auraient réalisée les Américains Wendt et Iron en déchargeant, dans un fil très mince de cette substance, des condensateurs de grande capacité et en réalisant par ce moyen des températures voisines de 30.000 degrés (Cf. *Nature*, 8 avril 1922).

(groupe de quatre noyaux d'hydrogène). De même encore pour l'électron : a-t-il ou n'a-t-il pas une masse réelle ? La plupart nient qu'il en ait une et le réduisent à de l'énergie, à un effet produit par l'activité de l'atome dans le milieu quel qu'il soit. Cette énergie ne serait pas diffusée dans l'espace, mais se détacherait par *quanta*, affectant tel ou tel point du milieu ambiant. — Tout cela, ce sont questions secondaires qui regardent les seuls hommes de science et n'importent pas du tout à notre sujet.

Ce qui l'intéresse, en revanche, beaucoup, et sur quoi nous devons nous arrêter, c'est le sens et la valeur que ces mêmes savants accordent aux données que nous venons de rappeler. Parmi eux, en effet, se dessinent à ce point de vue deux courants de direction très opposée, au contact desquels il va nous falloir éprouver la thèse scolastique de la matière et de la forme.

ARTICLE II

MATIÈRE ET MASSE RÉELLE

Le premier courant conserve dans l'ordre physique de l'expérience un substrat matériel vraiment étendu, doué d'activité propre et répondant toujours, quant aux propriétés de masse, d'inertie, à ce qu'entend par là le sens commun. Une interprétation réaliste des corps demeure ainsi absolument possible.

Dualité fonctionnelle. — Nous avons déjà entendu M. Achalme nous parler de l'élément positif de l'atome comme « d'unités matérielles *stricto sensu* ». Des savants tels que Bohr, Larmor, Bragg, Perrin, ne contredisent nullement cette manière de voir et sont prêts à reconnaître dans l'ion, en même temps qu'une source d'énergie et un principe très déterminé d'activité, une inertie passive, irréductible à la pure activité[1]. Nous n'en

1. Nous ne confondons pas activité avec énergie et ne pouvons que suivre ici le conseil donné par M. Vignon, dans la *Revue de philosophie*, 1920, p. 497, note.

demandons pas davantage pour construire notre théorie métaphysique, et dans les propriétés ainsi définies du noyau central, qui est vraiment constitutif et essentiel, nous avons tout ce qu'il nous faut.

Cette conclusion est encore plus évidente si l'on considère non plus à part l'ion et l'électron, mais l'atome en qui ils s'unissent pour constituer une unité ontologique, stable, encore que discontinue. Le seul fait de l'opposition des deux propriétés dans cette même unité fournit le point de départ requis pour la thèse et entraîne la dualité des principes métaphysiques constituants[1].

Discontinuité de l'atome. — Un disciple littéral d'Aristote aurait peut-être eu quelque peine jadis à concilier cette représentation de l'atome discontinu avec la conception du continu généralement acceptée dans l'École. Mais un moderne ne saurait s'en embarrasser. Dès là que les éléments de l'atome ne sont pas réduits à des points indivisibles, mais sont formellement étendus, — de quelque nature que soit cette extension, — rien ne s'oppose à ce que ces mêmes éléments concourent à former une unité ontologique proprement dite, sans former

1. M. W. Jacobs le montre très clairement dans les lignes suivantes de la *Revue néo-scolastique*, août 1922, p. 371, empruntées à un article sur *le système des éléments :* « Quelque imparfaite que soit encore notre connaissance, il est clair, après les dernières recherches, qu'il n'y a plus moyen de nier que les molécules et leurs parties constituantes, les atomes, possèdent une certaine structure. La différence distinctive des divers éléments, suivant les vues récentes, n'est pas seulement une différence *quantitative*, comme l'ont pensé les tenants de l'école mécaniste ; d'après les théories modernes, cette différence quantitative est réelle, mais il y a surtout une différence de *structure*. Dans la matière inerte, les électrons, noyaux, atomes, toutes parties hétérogènes ne constituent pas un pur agrégat d'unités individuelles, indépendantes les unes des autres, mais un tout morphologique où les différentes parties sont reliées entre elles. L'existence de ces parties comme parties, dépend évidemment de leur existence, comme parties intégrantes du tout auquel elles appartiennent. Ces parties de l'atome et de la molécule sont pour ainsi dire des organes dont chacun a une fonction déterminée. Entre les fonctions de ces différentes parties il y a une dépendance mutuelle ; elles-mêmes réalisent par leur union harmonieuse un équilibre, typique pour chaque espèce de substance. Les particules dont les atomes élémentaires sont constitués forment un *système*, c'est-à-dire que, sous l'influence d'un principe unificateur, ils constituent un être individuel, possédant des propriétés bien déterminées qui le distinguent d'autres systèmes dont le substrat est le même, mais qui sont organisés autrement, ont par conséquent des qualités différentes et sont donc d'autres individus. Quand on compare la disposition et la structure des molécules et des atomes de la matière inerte à l'organisation des êtres vivants, on constate une analogie manifeste de part et d'autre... ». Cf. J. Geyser, *Allgemeine Philosophie des Seins und der Natur*, p. 443.

nécessairement une réalité qui soit continue au sens strict. Il y suffira d'une continuité au sens large, en vertu de laquelle des éléments physiquement distincts et donc absolument séparables, offrant respectivement les uns vis-à-vis des autres une réelle discontinuité, sont unis entre eux par un lien dynamique qui ordonne leur activité vers une fin déterminée. Le continu au sens large, écrit le P. Monaco, est « celui dont les parties constituent au moins pour le sens un terme unique, alors qu'en réalité il n'y a pas un terme unique actuel, mais, selon le mot de saint Thomas, une réunion en faisceau de parties plutôt différentes qu'une continuité parfaite »[1]. Cette fonction unificatrice ressortira précisément à la forme de l'atome et elle consistera à subsumer à celle-ci toutes les entités sous-atomiques, un peu à la manière dont il faut bien se représenter la forme du vivant se subsumant toutes les entités et activités élémentaires organiques ou inorganiques[2].

Une conception exclusivement statique de la forme réelle rendrait évidemment impossible une expression même lointaine de cette unité essentiellement active qu'est l'atome, aussi bien que la cellule ou le vivant complet. Comme nous l'avons dit ailleurs[3] à propos du vivant, force est bien d'en venir, en métaphysique scolastique, à une conception en quelque sorte dynamique de la forme : principe d'activité à la fois et de détermination spécifique, elle dit, à son propre compte, — pour autant qu'elle répond à une réalité dans la chose, — activité : *propter quod unumquodque tale...* Si elle détermine et spécifie, c'est par son dynamisme même, dans la mesure où, principe radical de *finalité*, elle oriente l'être vers sa fin propre, qui est

1. « Est illud cujus partes saltem ad sensum uno copulantur termino, quamvis in re non habeatur unus terminus actualis, sed adsit, ut ait S. Thomas, in VIII Physic., 1, 7, magis quædam colligatio partium, quam perfecta continuatio « (*De viventibus seu psychologia*, n° 38, p. 49).

2. Parlant des savants modernes qui ne voient dans le vivant qu'une colonie de cellules et appuient cette affirmation sur l'indépendance des cellules dans l'organisme, le P. Monaco, *Ibid.*, p. 51, écrit encore : « Si quis eis ostendit vivens semper constituere unam substantiam etiam quadam admissa discontinuitate cellularum, quæ saltem continuum constituunt late dictum ; ipsi facile ex hoc capite recederent a sua sententia. Et ipsi enim concedere debent, istas cellulas, quamvis distinctas ac propriam vitam exercentes, omnes tamen ad eumdem finem dirigi ideoque unum exposcere principium actionum ».

3. Cf. *supra*, p. 91.

en même temps sa cause exemplaire. S'il y a de la finalité dans l'inorganique comme dans l'organique, — et il y en a, comme suffirait à le montrer la récurrence des formes du *type* à travers toutes les mutations[1], — cette finalité n'est imprimée à l'être que par sa forme. Or, qui dit finalité, dit tendance à un but, vers un terme, et qui dit tendance, dit dynanisme[2]. La forme est et dit cela, ou elle n'est pas.

Conditions physiques du continu physique. — Quant aux conditions que requiert le continu entendu au sens large, il appartient à la science seule de nous dire en quoi elles consistent. Le philosophe n'a ici qu'à emboîter le pas, si cela l'intéresse; mais il n'aura guère à s'inquiéter des hésitations du savant. Ainsi, le continu, pour s'expliquer physiquement, requiert-t-il nécessairement un milieu qui serait l'*éther*, et toute *action à distance* doit-elle être considérée comme physiquement impossible? A l'heure actuelle, l'accord semble général entre hommes de science pour répondre affirmativement sur le second point : le philosophe n'a qu'à enregistrer ce résultat, mais en réservant sa liberté sur la question métaphysique de la pure possibilité de l'action à distance et sur les preuves phy-

1. C'est même sur ce fait de la récurrence, et sur la finalité immanente qu'il implique, que D. Nys, dans sa *Cosmologie*, fait reposer avant tout et presque uniquement la thèse scolastique de la matière et de la forme : t. II, pp. 445-446 et pp. 456-461.

2. Rendant compte de *la Philosophie de l'organisme* par M. Driesch, dont une traduction française de la première partie a paru chez Rivière en 1921, M. Nys résume ainsi la thèse principale de l'auteur : « Quelle est donc la raison explicative de la vie? M. Driesch la découvre dans l'*entéléchie* aristotélicienne. Bien qu'il se défende d'identifier sa doctrine avec celle d'Aristote, il en admet en fait les idées essentielles. D'après lui, l'entéléchie n'est nullement une force vitale intelligente qui se superposerait aux forces physico-chimiques pour les surélever et les diriger comme un agent *efficient* : c'est un principe immanent de détermination spécifique, simple, inétendu par lui-même, d'où dérive en ordre principal l'orientation de toutes les activités de l'être. En termes scolastiques, nous l'appellerions cause formelle, la forme substantielle, le principe foncier des activités immanentes de la plante. La théorie de M. Driesch rejoint donc, à part certaines différences secondaires, la théorie d'Aristote et devrait s'appeler le vitalisme modéré » (*Revue néo-scolastique*, août 1922, p. 374). Qui ne voit qu'une telle entéléchie, pour n'être pas du tout réductible à une cause *efficiente*, n'en dit pas moins essentiellement une tendance et donc du dynamisme, — et qu'un principe d'où dérive une « orientation de toutes les activités de l'être » ne se peut autrement concevoir que surélevant d'une certaine manière, en même temps qu'il les dirige, ces mêmes activités, ce qui implique toujours du dynamisme? M. Driesch pour désigner l'activité immanente parle lui-même de « finalité dynamique »; l'expression est heureuse et à conserver.

siques qui tendent à fonder son impossibilité absolue par voie d'induction.

En revanche, l'unanimité ne se trouvera plus du tout sur la question de l'éther, et comme nous le disions dans notre première partie, le nombre de ceux qui nient ce milieu hypothétique est aujourd'hui fort grand[1]. La tendance marquée de tous

1. L'éther de Fresnel, celui de Maxwell (fluide inducteur), ou celui de lord Kelvin, ont reçu dans ces derniers temps de vigoureux coups, en raison des propriétés contradictoires, au moins en apparence, que comportait cette réalité hypothétique, et dont nous rappelions quelques-unes dans notre première partie (cf. *supra*, p. 66 sq.). Un grand nombre de partisans de la relativité le rejettent aujourd'hui, sinon comme inconcevable, ainsi que fait M. Rougier, du moins comme « encombrant et inutile » (Lémeray, *L'Ether actuel et ses précurseurs*, 1922, p. 123). D'autres, il est vrai, non moins savants et non moins nombreux, le retiennent : « L'éther, à mon avis, écrit M. Lecornu, possède une réalité manifestée par la transmission des phénomènes lumineux, comme celle de l'air est manifestée par la transmission du son. La seule question est de définir les propriétés qu'il doit posséder pour expliquer des faits dûment constatés, et rien ne prouve que ce problème soit insoluble. Je persiste à distinguer soigneusement l'espace de son contenu, éther ou matière, et je ne vois rien qui défende d'imaginer, avec M. Nordmann, un espace infini, peuplé de globules d'éther isolés les uns des autres par un vide absolu, infranchissable à la lumière, chacun évoluant indépendamment des autres et renfermant des quantités variables de matière, forme passagère de l'éther » (Préface au livre cité de M. Léméray, p. VIII). De même, le P. Wulf, *La théorie de la relativité d'Einstein*, p. 69, après une brève discussion des arguments opposés par Einstein et les relativistes (on sait que la théorie de la relativité *restreinte*, au début tout au moins, rejetait positivement l'éther), croyait pouvoir affirmer : « S'il est permis d'appuyer une conclusion simplement sur les nombreuses publications parues rien qu'en 1920 dans les revues scientifiques, la nécessité d'un éther pour expliquer des phénomènes s'impose de plus en plus, même à des savants de profession, et d'ailleurs adversaires d'Einstein ». Aussi bien M. Nordmann, l'un de nos plus fervents sinon compétents einsteiniens, tient ferme pour l'éther (Cf. *Einstein et l'univers*, p. 53) et n'hésite pas à déclarer que « la théorie générale d'Einstein admet l'existence objective de l'éther » (*Ibid.*, p. 191).

Le nom d'Einstein ici invoqué (nous avons reproduit plus haut, p. 67, l'essentiel de ses dernières déclarations sur l'éther) et la lecture des travaux les plus récents sur ce sujet nous paraissent appeler les réflexions suivantes : *a*) « L'éther de Fresnel remplissait l'espace, pour parler le langage ordinaire ; il avait une existence propre, on le concevait comme ayant une existence indépendante de celle de la matière. Si la matière n'existait pas, il n'y aurait pas de radiation : l'éther de Fresnel ne vibrerait pas, mais il serait. Au contraire, ce qu'Einstein appelle *éther* a une existence dépendant de l'existence de la matière (au sens ordinaire)... Cet éther d'Einstein diffère donc entièrement de l'ancien » (Lémeray, *L'Ether et ses précurseurs*, p. 121). C'est un espace qui n'est pas purement fictif, qui est doué de propriétés physiques, mais auquel on ne peut pas reconnaître de réalité matérielle en soi et dont les propriétés ne sont pas quelque chose de « réel » (cf. Wulf, *loc. cit.*, p. 68). Tranchant dans le vif, M. Emile Picard, avec son autorité exceptionnelle, va nous éclaircir le mystère : « Le résultat essentiel de M. Einstein consiste dans la découverte d'une forme quadratique se rapportant à un champ ponctuel de gravitation ; l'attraction est ainsi ramenée à être non plus une force, mais une propriété de l'espace. On demandera ce que devient le noyau lumineux dans cette physique ; pour répondre, il faut parler des géodésiques de longueur nulle correspondant à la forme quadratique fondamentale. Il semble presque oiseux de parler de l'éther au milieu de ces abstractions ». Puis, après avoir rappelé quelques-unes des déclarations d'Einstein concernant l'éther dans la relativité générale, en particulier la suivante : « Cet éther ne doit pas être conçu comme étant doué de la propriété qui caractérise les milieux pondérables, c'est-à-dire comme constitué de parties pouvant être suivies dans le temps ; la notion de mouvement ne doit pas lui être appliquée », — M. Picard

les théoriciens actuels de la physique mathématique est de s'en passer : l'éther ne trouvant pas de place obligée dans les formules analytiques, ils le rejetteront comme inutile. Parmi les physiciens purs qui tiendront pour la théorie ondulatoire de la lumière, l'éther sera considéré comme un véhicule nécessaire, sans que d'ailleurs soit niée par eux la possibilité du vide absolu qui ne comporterait pas de transmission lumineuse. Pour ceux qui en reviendraient plus ou moins à une théorie de l'émission [1], la nécessité de ce milieu ne s'imposerait que si la répugnance du vide absolu était établie, non pas seulement physiquement ainsi qu'a cru le montrer Aristote [2], mais encore métaphysique-

conclut : « En fait dans une physique, qui se trouve ramenée à la géométrie, et où l'on s'efforce de tout expliquer par les propriétés d'un espace à quatre dimensions, il semble que l'éther ne puisse être autre chose que cet espace lui-même, tout au moins quand il s'agit du champ gravitationnel. Est-il alors bien nécessaire de conserver un mot pouvant prêter à d'étranges confusions ? » (*Les théories de la lumière et l'éther*, dans la « Revue des Deux Mondes », 1er janv. 1924, p. 165). — *b*) Si l'on veut se donner la peine de prendre connaissance des seuls travaux récents cités dans la *Revue de philosophie*, 1920, p. 481 sq. en note par M. Vigxon, on verra quelles conceptions divergentes nos savants actuels se font de cette entité hypothétique. — *c*) Enfin et surtout, il ne faut jamais oublier que l'éther n'est qu'une hypothèse *physique*, une réalité invérifiée, sinon invérifiable, tout de même que l'impossibilité de l'action à distance, tout de même que la théorie ondulatoire de la lumière, etc... sur lesquelles précisément on fonde la nécessité de l'éther. Ces théories et hypothèses peuvent demain être controuvées et aller rejoindre le phlogistique, comme d'ailleurs elles peuvent aussi être confirmées. Va-t-on sur une base aussi fragile faire reposer une théorie vraiment métaphysique des corps ? Evidemment non.

1. Nous indiquions déjà dans notre première Partie (p. 67) ce retour à la théorie de l'émission. Voici un texte tout récent de M. Emile Picard, l'illustre secrétaire perpétuel de l'Académie des Sciences, qui vient confirmer notre dire et enlever aux métaphysiciens de l'éther toute illusion à ce sujet : « Peut-être apparaîtra-t-il d'après ce qui précède que les opinions des physiciens sur l'éther et sur la lumière sont quelque peu incertaines. Nous pourrions facilement augmenter encore la confusion du tableau, en parlant d'une direction dans laquelle tendent à s'engager quelques parties de la physique. Malgré le vieil adage : *Natura non facit saltus*, la discontinuité s'introduit de plus en plus dans les sciences, et il semble que, pour certains phénomènes au moins, l'énergie soit émise et absorbée par sauts : c'est la doctrine des *quanta*. Les faits qui ont conduit à cette hypothèse se sont présentés dans l'étude du rayonnement des corps noirs, modifiant encore nos idées sur les relations entre l'éther et la matière. Peut-être même allons-nous bientôt assister au développement de la théorie des *quanta de lumière* où l'on attribuera une structure granulaire à la lumière, revenant ainsi à une sorte d'émission. Les théories de la physique et de la physico-chimie traversent en ce moment une crise qui promet d'être singulièrement féconde » (*Les théories de la lumière et de l'éther*, dans la « Revue des Deux Mondes », 1er janvier 1924, p. 164-165).

2. *Physique*, livre IV, 213-217. La théorie d'Aristote sur le vide est bien résumée dans Ross, *Aristotle*, Londres, 1923, p. 87 et 89 ; c'est une théorie purement physique, qui repose sur une conception du « mouvement naturel » et sur une dynamique périmées, d'où la notion de force vive est totalement absente, mais théorie qui n'invoque à son bénéfice aucun argument d'ordre métaphysique. La preuve principale alléguée par Aristote est celle-ci : la vitesse d'un mobile étant en raison directe de la résistance, là où la résistance est nulle, ainsi que cela aurait lieu dans le vide, un mobile devrait passer au travers *instantanément* et un corps léger ne

ment. Or, les arguments invoqués à l'appui de cette répugnance ou sont d'ordre purement dialectique et verbal [1], en marge de toutes les données d'expérience qui doivent légitimement concourir à fonder la notion d'espace ; ou ils procèdent de données *a priori* qui identifient tout espace réel avec les corps étendus actuels (ainsi que le faisait Descartes), et qui méconnaissent la vraie nature de l'espace et de la relation de distance [2]. Nous considérons comme acquis, du point de vue métaphysique, que rien absolument ne s'oppose à la possibilité du vide absolu. Qu'après cela ce vide absolu soit donné ou non dans la nature, il appartiendra à la physique seule de le déterminer.

devrait pas prendre plus de temps pour traverser le vide qu'un corps lourd : or, en fait, tout mouvement a lieu dans le temps et les corps lourds se meuvent toujours plus vite que les légers. Ainsi donc, Aristote ne part pas de la répugnance du vide posée *a priori* ; mais il la conclut de ce que, s'il y avait du vide, le mouvement y serait impossible ; or, le mouvement existe et est donné. Sous une autre forme, Aristote tient que, dans le vide, le mouvement n'aurait aucune raison suffisante. Il n'y a, en effet, d'après lui, pour un corps inerte, que deux manières de se mouvoir : *ou* d'être poussé par un autre (mouvement violent), *ou* d'aller de lui-même à son *lieu naturel*, vers lequel il est entraîné par une inclination nécessaire de nature (mouvement naturel). Or, dans le vide, rien évidemment qui pousse ni qui repousse le corps et non moins évidemment pas de lieu naturel pour les corps... Autant de présupposés qui appartiennent à l'archéologie.

1. Témoin cette argumentation, empruntée à Descartes, qu'a relevée M. Nys pour la fustiger comme elle le méritait et qu'on s'étonne qu'on ait pu soutenir jamais avec quelque sérieux : deux corps, séparés par le vide absolu, ne seraient séparés par *rien* et donc ne seraient pas séparés du tout ; dès lors ils se toucheraient ! Ou encore cette conséquence que l'on en tire pour répondre aux difficultés connues et évidentes de Leibniz : supposez un corps dans une enceinte close, où serait réalisé le vide absolu ; n'y ayant aucun fondement à une relation de distance, puisque celle-ci suppose des corps actuels, il faudrait dire que ce corps n'est nulle part. Toutes considérations simplement absurdes qui méconnaissent outrageusement l'origine et le fondement de la notion d'espace et de la relation de distance.

2. L'espace n'est ni un corps, ni un ensemble de corps, ni une simple catégorie de l'expérience sensible, mais une notion objective fondée sur l'étendue réelle tactuelle ou possible des corps, et qui désigne simplement « de la place pour mettre des corps ». Occupé, il est *dénommé réel* ; vide, il est dénommé *possible* (Cf. Laur-Picard, *Cours...*, t. II, p. 387-388). Quant à la relation de distance, comme l'établit fort bien M. Nys (*La notion d'espace*, p. 287), elle « s'identifie avec la possibilité physique de telle ou telle étendue déterminée, car entre deux positions respectives fixes, l'étendue réalisable a déjà un cadre entièrement délimité, ce qui ne peut convenir au pur néant ». Le fondement de cette relation est, d'après cela, la *possibilité* d'une réalité individuelle, étendue en tant que telle et parfaitement déterminée ; il aura par suite la même objectivité et la même valeur métaphysique que la notion d'étendue. Ce titre une fois assuré, on comprend sans peine que, pour constituer une relation de distance selon toute sa réalité objective, il importe peu qu'entre deux positions respectives fixes, prises dans l'étendue actuelle ou possible, l'espace ainsi désigné soit ou non occupé par un corps actuel intermédiaire. Rien ne s'oppose, en conséquence, à la possibilité physique du vide absolu. M. Nys, *op. cit.*, p. 382-402, l'a montré avec rigueur et a réfuté, d'une manière que nous estimons décisive, les pauvretés dialectiques ou autres que l'on oppose à l'encontre. — Sur ce sujet très vieux et très moderne, on lira encore avec intérêt et profit une note de Laur-Picard, *loc. cit.*, t. II, p. 388, note (2e édit. de 1924).

Le métaphysicien n'a donc pas à être troublé de ce que disent les hommes de science sur l'éther ou sur l'action à distance. Si la question l'intéresse pour elle-même, il n'aura qu'à peser les arguments scientifiques, au seul regard de la science : la théorie métaphysique des corps ne doit pas être engagée par ces contingences.

L'unité de matière. — Le problème que soulève l'*unité de matière* ne nous paraît pas offrir une plus grande difficulté. Les derniers éléments matériels sont-ils ou non réductibles à l'atome d'hydrogène ou à l'ion d'hélium qui serait à la base de toute réalité matérielle[1] ? Il ne sera pas plus malaisé d'expliquer dans l'un et l'autre cas la matière et la forme que si les derniers éléments des corps étaient vraiment irréductibles entre eux. Dans l'ancienne conception, la molécule était composée d'atomes, ce qui signifiait qu'*in fieri*, en vertu de la finalité de récurrence, des atomes déterminés devaient former une molécule déterminée, mais *in esse* la molécule ne contenait plus que les matières de ces atomes informées de la forme propre à la molécule. Si nous prenons avec les modernes l'atome comme l'individu inorganique, nous dirons de même que cet atome est formé d'électrons négatifs et d'ions positifs d'hydrogène, ou d'hélium... selon les théories, quant à sa matière, — mais que cet atome a sa forme propre, différente de celle de l'hydrogène ou de l'hélium, caractérisée par le nombre et la disposition de ses ions et électrons. Il n'y aura plus alors qu'à transporter à cette unité de matière ce que nous avons dit du corps étendu en général et à déterminer — la science seule a ici voix au chapitre — si dans les diverses combinaisons que peut fournir cet atome d'hydrogène ou d'hélium, la substance hydrogène ou hélium persiste bien comme telle ou non. Si elle n'y persiste pas du tout comme telle, en sorte que l'on se trouve en présence d'une vraie mutation substantielle au sens strict, l'élément nouveau et vraiment un, à savoir l'atome que donnera ce chan-

1. Nous ne croyons pas utile d'envisager l'hypothèse de ces théoriciens aventureux qui feraient de condensations de l'éther les derniers éléments de la matière. Rien d'expérimental n'autorise ni ne justifie une pareille conception et il faudrait d'abord avoir prouvé *expérimentalement* que l'éther existe.

gement, se trouverait en fait expliqué par deux éléments irréductibles, matière et forme : convenons seulement que les conclusions de la science actuelle sont orientées dans un sens tout différent. — Si au contraire l'élément fondamental persiste en fait comme tel dans l'atome, les diverses combinaisons dont il est susceptible décèleront chez lui une potentialité manifeste, une capacité presque indéfinie à recevoir des déterminations nouvelles, c'est-à-dire, selon notre vocabulaire aristotélicien, des formes nouvelles. D'où suivra qu'il faut distinguer en lui deux principes, deux aspects irréductibles, l'un en vertu duquel il est déterminé à être hydrogène ou hélium, l'autre en vertu duquel il est en puissance à toutes les déterminations[1] : cette indétermination d'une part, cette détermination de l'autre, parfaitement fondées dans l'expérience de la réalité concrète, exigent deux principes radicaux... C'est tout notre argument qui revient ici.

Mais dans cette dernière hypothèse, qui est incontestablement l'hypothèse préférée aujourd'hui, il faudrait se garder, comme quelques-uns en ont eu la tentation, de prendre cette « forme fondamentale préchimique » pour un succédané de la matière prime aristotélicienne[2]. L'une et l'autre logent aux antipodes. La matière première d'Aristote a bien, en tant que composant de l'être, un degré d'être, mais ce degré c'est formellement l'indétermination pure. Dans l'hypothèse envisagée plus haut,

1. Entendez en fait : déterminations *substantielles*, puisque nous raisonnons dans l'hypothèse de la persistance formelle de l'élément dernier dans tous les composés, hypothèse qui évidemment favorise d'emblée la conception albertine du mixte.

2. Tout au plus pourrait-elle être un équivalent de la matière prime informe, susceptible d'exister à part et par suite principe proprement physique (et non métaphysique, composant de l'être *ut quo*) des corps, telle que l'ont conçue Scot, Suarez et, en somme, qu'ils le veuillent ou non, tous ceux qui font de la matière et de la forme des principes *physiques* des corps. Il nous semble même que cette matière serait le seul moyen de rendre positivement intelligible la conception scotiste. Si l'on n'a peut-être pas, comme nous l'avons dit précédemment, d'argument absolument apodictique, pour la rejeter comme positivement inintelligible, il est non moins certain — et c'est pour cela que nous n'en voulons pas — que l'on n'en a pas davantage pour justifier son intelligibilité, et que, comme M. Przywski, nous ne pouvons « réussir à comprendre ce qu'est l'acte de cette matière première suspendue entre le néant et toute détermination, dont, selon Scot, Dieu a l'idée en lui et qu'il peut réaliser » (*Essai sur la philosophie de Duns Scot*, p. 250). Mais avec cette matière déterminée, hydrogène ou autre, la difficulté disparaîtra. Seulement, cette matière déterminée, une fois admise et reconnue, la question restera toujours de l'expliquer, et c'est alors qu'interviendra la solution de saint Thomas avec sa notion métaphysique de matière prime pure, solution qui dépassera, — mais alors sans la contredire, — la solution de Scot et de Suarez.

l'élément, unité fondamentale de matière, n'est pas du tout l'indétermination pure ; à vrai dire, il comporte une indéterminabilité universelle, mais il est en même temps déterminé à ce degré de réalité qu'est l'hydrogène ou tout ce que l'on voudra, et ce n'est pas, ce ne peut pas être en tant que déterminé à cette forme d'être qu'il dit formellement détermination par rapport à tout. Dès lors, il ne vérifie pas la notion aristotélicienne : *nec quid, nec quale*, et c'est pourquoi nous dirons qu'il est lui-même composé métaphysiquement d'un principe métaphysique de détermination qui sera sa forme d'hydrogène ou autre, et d'un principe d'indétermination qui sera la matière prime[1].

ARTICLE III

MATIÈRE ET ÉNERGIE

§ 1. — Exposé.

Un second courant scientifique beaucoup plus radical que le précédent ne se contente pas de conclure à un élément matériel unique, substrat commun de tous les corps, mais vise à combler l'hiatus qui jusqu'ici séparait matière et énergie — l'opération d'ailleurs étant réalisée tout entière au seul bénéfice de l'énergie. C'est ainsi que H. Poincaré concluait, il y a longtemps, à la *fin de la matière :*

« L'inertie de l'éther augmente avec la vitesse, et sa limite devient infinie lorsque la vitesse tend vers la vitesse de la lumière. La masse apparente de l'électron augmente donc avec la vitesse ; les expériences de Kauffmann montrent que la masse

1. M. Vignon a, dans la *Revue de philosophie*, donné de la matière première et de la pensée aristotélicienne une solution inédite qu'il ne nous est pas loisible d'étudier ici. Rappelons seulement ses définitions : « La matière première, c'est ce que l'on ne connaît en ce monde que par cette possibilité qu'elle a de devenir « ceci ou cela », par ce que l'on devine de fluide sous les choses qui se font » (1920, p. 87). A la page suivante, il l'identifie avec l'espace : « N'empêche que, pour la matière aristotélicienne nous n'ayons un synonyme à offrir : ce n'est rien moins que l'Espace au sens actuel ! » Nous ne réalisons pas facilement cette manière d'interpréter la matière aristotélicienne, ni comment avec elle on donnera une explication de l'être dans son fond substantiel et intrinsèque, ce qui était la préoccupation unique de saint Thomas et d'Aristote.

réelle constante de l'électron est négligeable par rapport à la masse apparente ; elle peut être considérée comme nulle, de sorte que si c'est la masse qui constitue la matière, on pourrait *presque* dire qu'il n'y a plus de matière. Dans cette nouvelle conception, la masse constante de la matière a disparu. L'éther seul, et non plus la matière, est inerte. Seul, l'éther oppose une résistance au mouvement, si bien que l'on pourrait dire : il n'y a que des trous dans l'éther »[1].

Selon M. Rougier, les corps ne seraient en dernière analyse composés que d'électrons, dont la masse et l'inertie seraient de nature exclusivement électro-magnétique :

« L'électron en mouvement nous apparaît comme une région circonscrite de l'espace où se trouve accumulée de l'énergie électro-magnétique sous forme de champs dont l'intensité et la distribution varient en fonction de la vitesse. La masse de l'électron n'est pas attribuable à un support matériel qui n'existe pas, ni à l'éther avoisinant dont l'existence est hypothétique, mais elle est due à son énergie propre, qui constitue sa seule réalité substantielle. Mais, si l'énergie est inertie, elle est douée de masse, par suite de poids en proportion, et possédant une structure, voici qu'elle prend corps et se matérialise, dans le temps même où la matière se subtilise. Si maintenant, conformément à la théorie de Lorentz, les édifices moléculaires qui constituent les corps sont réductibles à des assemblages d'électrons, si l'électron n'est inerte que par le fait de l'énergie qu'il possède, les systèmes matériels ne sont eux-mêmes doués de masse qu'en proportion de l'énergie qu'ils contiennent. La masse devient une grandeur qui mesure leur énergie interne, et, comme l'avait prévu Ostwald, le concept de matière se subsume sous le concept plus général d'énergie »[2].

Une telle manière de voir sourit sans nul doute à beaucoup de savants actuels, en particulier aux tenants de la relativité einsteinienne. Ainsi M. Nordmann écrit, après avoir donné une description de l'atome :

« Tout cela conduit irrésistiblement à penser que l'inertie

1. *Revue scientifique*, 7 août 1909, p. 174.
2. *La Matière et l'Énergie*, p. 48-49.

de toutes les parties constituantes des atomes, c'est-à-dire de toute la matière, est exclusivement d'origine électro-magnétique. Il n'y a plus de matière, il n'y a plus que de l'énergie électrique qui, par les réactions que le milieu ambiant exerce sur elle, nous fait croire fallacieusement à l'existence de ce quelque chose de substantiel et de massif que les générations ont accoutumé d'appeler *matière*. Mais de tout cela il ressort aussi, par des calculs et des raisonnements simples et élégants d'Einstein, que la masse et l'énergie sont même chose, ou du moins sont les deux faces d'une même médaille. Donc, plus de masse matérielle, rien que de l'énergie dans l'univers sensible »[1].

De même, M. Becquerel, dans son *Exposé élémentaire de la théorie d'Einstein*, développe cette thèse que « la notion de la masse n'est pas distincte de celle d'énergie »[2].

De son côté, M. Berthoud écrit : « L'électron entre dans la constitution de tous les corps. Il se présente donc comme un atome de la matière primordiale, ou de l'une des matières primordiales, dont l'existence était pressentie depuis longtemps, mais qui, jusqu'à la découverte de cette particule, n'était qu'une présomption. Il possède cependant un caractère qu'on ne s'attendait guère autrefois à trouver dans les corpuscules élémentaires. Il est électrisé, et ce fait est essentiel pour le rôle qu'il joue dans la constitution de la matière et qui apparaît immédiatement dès qu'on se pose la question de l'origine de sa masse. Nous savons que l'électricité possède une inertie ; un électron doit donc, en raison de sa charge électrique, avoir une certaine masse. Or l'hypothèse la plus simple et qui se présente naturellement à l'esprit est que toute sa masse résulte de sa charge ou, en d'autres termes, qu'elle est entièrement de nature électro-magnétique. L'électron ne serait ainsi qu'un grain d'électricité négative, sans support matériel au sens ordinaire de ce terme. En réalité, on ne peut donner une preuve expérimentale de cette hypothèse ». Puis après avoir montré pourquoi on ne le peut pas, il poursuit : « Quoique la preuve que cette masse est purement électro-magnétique nous échappe ainsi, cette hypothèse est si

1. *Einstein et l'univers*, p. 107-108.
2. *Exposé élémentaire de la théorie d'Einstein*, p. 64 sq.

attrayante par sa simplicité et les conséquences qui en découlent qu'elle a été généralement acceptée. Si l'électron, constituant universel de tous les corps, se réduit à une quantité d'électricité sans support matériel, on se trouve, en effet, naturellement conduit à admettre que la matière est formée uniquement de charges électriques et n'a pas d'autre inertie que celle de ces charges. L'électron se présente ainsi à la fois comme un atome d'électricité et comme un corpuscule élémentaire de matière » [1].

§ 2. — Critique.

Réserves d'ensemble. — De semblables déclarations, qu'il est inutile de multiplier, ne doivent pas nous émouvoir outre mesure. Elles nous semblent extra-philosophiques sinon extra-scientifiques, et de nature tout au plus à donner le change sur le problème des corps. Qu'il y ait une inertie de source électro-magnétique, à côté de l'inertie mécanique de la masse, c'est ce que l'on ne saurait mettre en doute. Mais que ces deux inerties doivent être ramenées l'une à l'autre et que, par le fait même, la matière doive être complètement absorbée dans l'énergie, n'est-ce pas une tout autre affaire? L'électron, auquel on attribuait d'abord une masse matérielle très petite, s'est trouvé, à l'examen, avoir proportionnellement une inertie électro-magnétique très grande. D'où cette tendance à conclure que la masse matérielle dudit électron n'était qu'apparente et se ramenait tout entière à de l'inertie électro-magnétique : ce qui est déjà fort discutable et n'apparaît aucunement prouvé à beaucoup de spécialistes.

Ce qui est encore moins prouvé, ou plutôt ce qui semble complètement inadmissible, et aussi extra-scientifique que métaphysiquement inintelligible, c'est qu'une telle interprétation doive s'appliquer à la masse atomique totale et donc aux corpuscules positifs, au noyau central. Cette application est faite *a priori*, en vertu d'une généralisation sans fondement sérieux qui repose sur de simples analogies et procède, apparemment,

1. *Les nouvelles conceptions de la matière et de l'atome*, p. 75-77. Nous sera-t-il permis de faire remarquer les réserves apportées par M. Berthoud à cette hypothèse et que, à ses yeux, elle n'est pas du tout prouvée ?

d'un véritable abus du symbolisme mathématique. Trop de savants traduisent immédiatement le symbolisme de leurs formules en réalités concrètes que ces mêmes formules ne représentent pas, oubliant que, si les données de ce symbolisme sont bien empruntées au monde de l'expérience, elles ont été transformées par des généralisations de l'esprit en ce qu'un philosophe appelle « êtres de raison », auxquels, de l'aveu même des hommes de science, ne correspond plus du tout telle quelle la réalité proprement dite. Le « terrain de la physique mathématique » est, comme on l'a dit à bon droit, un terrain « artificiel »[1], sans sous-sol profond, et à qui échappe une grande partie — la plus grande partie — du monde physique. Bien vains ceux qui ont pu rêver d'enserrer le monde dans des équations!

Objections scientifiques. — Si, de ce point de vue purement scientifique, il était même permis ici de hasarder quelques objections, nous risquerions deux remarques.

1° C'est Lorentz qui a ouvert la voie à ces conceptions nouvelles et voici comment Poincaré résume ses conclusions[2]. La déformation que, d'après Lorentz, subissent les électrons en mouvement donnera des résultats conformes au principe de relativité et en expliquera l'inertie électro-magnétique à deux conditions :

[1] Que les électrons positifs n'aient pas de masse réelle, mais seulement une masse fictive électro-magnétique ; ou tout au moins que leur masse réelle, si elle existe, ne soit pas constante et varie avec la vitesse suivant les mêmes lois que leur masse fictive ;

[2] Que toutes les forces soient d'origine électro-magnétique, ou tout au moins qu'elles varient avec la vitesse suivant les mêmes lois que les forces d'origine électro-magnétique.

Ces deux conditions se tiennent, et mathématiquement la seconde entraîne la première. En effet, le même Poincaré, dans *Électricité et Optique*, exposant la théorie de Lorentz, donne d'après le procédé de Lagrange l'équation fondamentale

1. Brunschvicg, *Revue philosophique*, mai-juin 1922, p. 377.
2. Poincaré, *Science et Méthode*, p. 246.

du mouvement d'un électron en fonction de toutes les forces mécaniques ou électro-magnétiques qui peuvent agir sur lui[1]. Mais d'après l'hypothèse[2] les premières forces se réduisent aux électro-magnétiques ; on constate alors que l'équation ne contient plus que le rapport de la charge à la masse, et le mouvement ne dépend plus que de la charge par unité de masse. Dans ces conditions, y a-t-il lieu de s'étonner que l'on puisse mathématiquement se passer de la masse réelle, puisque seule, en effet, l'*unité* de masse y entre et non la *quantité* de masse ?

D'autre part, des physiciens tels que J.-J. Thomson, Curie, Rutherford, dans les formules des mouvements électroniques qu'ils établissent pour servir de base à leurs déterminations pratiques, considèrent avec raison les effets des forces mécaniques comme négligeables vis-à-vis des influences électro-magnétiques ; ils s'en tiennent donc à ces dernières et n'ont à faire figurer dans les dites formules que les charges électriques ou encore le fameux rapport $\frac{e}{m}$, la charge par *unité* de masse, laissant à nouveau de côté la *quantité* de masse qui pourrait supporter ces charges. Ajoutons enfin qu'il se trouve que cette énergie électro-magnétique produit, pour s'opposer au mouvement, les mêmes effets d'inertie que la masse dite réelle et matérielle.

D'où quelques mathématiciens et physiciens se croient fondés à attribuer toute l'inertie à l'énergie électro-magnétique. Mais cette conclusion nous paraît illégitime. On ne saurait évidemment retrouver dans la conclusion ce qui n'était pas du tout dans les prémisses[2]. Or, pour que la conclusion qui nous occupe eût une portée générale, il faudrait avoir établi que les équations expriment la réalité totale : ce qui n'est pas, puisqu'il n'y figure qu'une masse abstraite, l'unité de masse. De plus, suffit-il donc d'une communauté d'effets sur un point particulier pour que l'on ait le droit de déduire une identité absolue de cause ?

2°. Une seconde remarque, plus importante peut-être, mais

1. *Électricité et Optique*, p. 446, form. [17].

2. M. Nordmann, *Einstein et l'univers*, p. 28-31, a sur le raisonnement mathématique quelques pages excellentes qui trouvent à cet endroit leur application immédiate.

qu'il est évidemment impossible de développer à cette place et qui exigerait une autre compétence, porte sur la manière dont on voudrait appliquer ici le principe de relativité. Celui-ci ne prouve pas, en effet, que les *grandeurs* changent avec la vitesse, mais il prouve seulement que change avec celle-ci la *mesure* de ces grandeurs, ce qui est tout autre chose. Ainsi encore la *constatation* de la simultanéité dépend bien, conformément au même principe, du lieu où on se trouve et du mouvement relatif de l'observateur et du mobile, mais il ne suit pas de là que cette *simultanéité* en dépende[1]. Tout de même l'expérience de Kauffmann, dont on a fait un si grand état et qui prétend établir que la masse est nulle[2], montre que la *mesure* de la quantité de masse change avec le mouvement et est affectée par le mouvement; mais elle n'exige pas que cette quantité soit changée en elle-même : Einstein le reconnaît, d'ailleurs, lorsqu'il rejette la déformation de l'électron. Aussi bien, dans cette expérience faite sur des particules de radium à des vitesses de 200.000 kilomètres et plus, l'inertie électro-magnétique a une prépondérance énorme par rapport à l'inertie de masse réelle, en sorte que celle-ci peut devenir négligeable. D'où l'on s'explique fort bien que la *mesure* de la masse réelle qui est affectée par ces vitesses prodigieuses donne un résultat nul; mais on n'est pas, par le fait, autorisé à affirmer que la *masse* est inexistante[3].

1. Et nous ne pouvons que souscrire à cette simple remarque de bon sens : « Deux choses sont simultanées si, à un instant désigné dans la durée propre d'un être, l'une est donnée dans cette durée et l'autre est aussi donnée, soit dans cette durée soit dans une autre. A l'instant désigné, ces choses *sont* ou ne *sont* pas; la simultanéité, ainsi définie dans ce qui constitue intrinsèquement son essence, refuse sous peine d'absurdité toute relativité » (Maritain, *la Métaphysique des physiciens*, dans la *Revue universelle*, 15 août 1922, p. 435). Le débat sur la simultanéité se poursuit dans les livres, tels ceux de M. Bergson, *Durée et simultanéité* et de A. Metz, *La Relativité*, ou dans des articles de revues, comme ceux du même A. Metz dans la *Revue de philosophie* de janvier 1924, et de J. Maritain dans la *Revue universelle* du 1er avril 1924. Il se peut que la discussion *mathématique* de M. Bergson ait présenté quelque faille (cf. Becquerel, *Bulletin scientifique des étudiants*, mars-avril, et Metz, *loc. cit.*); mais sur le terrain *philosophique* du sens commun où il s'est résolument placé dans l'occurence, l'auteur de *Durée et simultanéité* s'est assuré très certainement l'avantage comme il le prouve dans la *Revue de philosophie*, mai 1924, p. 241-261.

2. Poincaré, *Science et Méthode*, p. 247 sq.

3. Une remarque toute semblable nous paraît s'imposer à propos des théories purement relativistes de la grandeur et de l'espace qui ont cours à l'heure actuelle surtout parmi les Einsteiniens. Nous en dirons quelques mots dans l'*Appendice I*.

Critique philosophique. — Si ces raisons étaient dépourvues d'efficacité dans le plan purement scientifique, nous n'en serions que médiocrement troublés et n'hésiterions pas alors à faire appel à un motif d'un ordre différent, celui-là tout philosophique. Alors même que les conclusions des physiciens seraient justifiées au point de vue mathématique, il resterait à expliquer cet élément de masse quantitative, d'inertie proprement matérielle et toute passive que la conscience nous révèle immédiatement et qui est la donnée corporelle du monde. Or cette donnée corporelle, dans l'appréhension immédiate de notre propre corps à nous, est une donnée première que l'abstraction mathématique ou physique n'épuise pas dans son fond, dont elle exprime certains aspects extérieurs, certaines manifestations dynamiques, mais dont elle n'explique pas la nature en soi. Les lois qu'expriment l'énergétique, l'électro-statique, l'électro-dynamique... sont purement phénoménales et simplement relatives à des réalités substantielles qui échappent à l'emprise immédiate de l'expérience et du raisonnement scientifique. D'autre part, les théories, fondées sur ces lois, visent à donner des faits une représentation schématique, sans aucune prétention métaphysique proprement dite. Aussi quand on nous objecte : « L'étendue matérielle de votre corps au sens de masse quantitative stricte n'est qu'une apparence phénoménale, une illusion psychologique que la science détruit », nous aurons tôt fait de répartir que ce n'est pas une illusion, mais une donnée première fournie par la voluminosité essentielle à toute sensation, et de recourir en une telle occurrence aux principes de la critériologie fondamentale : « La conscience, en effet, doit reconnaître que la voluminosité est une qualité commune à toutes les sensations. Or, il est absolument *inconcevable* qu'un être inétendu, c'est-à-dire incorporel, éprouve comme siennes des sensations de ce genre. Le seul fait de les éprouver (fût-ce même, si ce n'était absurde, par illusion) porte donc avec lui la double preuve et de la *réalité* de l'étendue et de la *nature* immédiate et primitive de la perception que nous en avons »[1].

1. Lahr-Picard, *Cours de philosophie* [28], t. I, p. 194. Cf. W. James, cité *ibid.* — Toutes réserves faites, bien entendu, sur les théories épistémologiques de Taine, ce

Là où il y a un choix à faire entre une donnée de la conscience et une affirmation purement scientifique, la décision doit être tout entière au profit de la conscience. Celle-ci couvre un domaine qui échappe à la donnée positive scientifique et qui la dépasse en l'enveloppant ; et son témoignage, dans le cas d'une option, doit être préféré nécessairement parce qu'immédiat et parce qu'il est la condition qui permet de saisir tout le reste.

Aussi répondrons-nous sans ambages aux allégations d'un vulgarisateur comme M. Rougier, ou d'un spécialiste comme M. Langevin et autres, que leur négation de la réalité de la matière a peut-être un sens dans l'ordre mathématique pur, elle n'en a pas en métaphysique.

que dit l'auteur de l'*Intelligence*, t. I, p. 225-227, de la valeur prépondérante du témoignage de la conscience en cette matière serait intéressant à utiliser et adapter ici.

QUATRIÈME PARTIE

CONCLUSIONS

CHAPITRE PREMIER

SCIENCE ET HYLÉMORPHISME

De cette longue étude, nous tirerons deux séries de conclusions : l'une concernera les rapports de la science et de la métaphysique à propos de l'hylémorphisme, l'autre laissera entrevoir quelques applications possibles de la théorie hylémorphique telle que nous l'avons exposée.

§ 1. — Physique et métaphysique[1].

L'explication philosophique de la nature des corps doit bien partir des données immédiates de l'expérience (soit interne, soit externe), puisque c'est cette donnée même qu'elle doit rendre intelligible. Mais elle est indépendante dans une large mesure des théories proprement scientifiques qui, dans l'ordre physique, cherchent à expliquer la constitution de la matière. Que l'on se passionne pour ces théories, certes, nous le comprenons autant que quiconque; que cette passion soit même délibérément exclusive non pas de droit, mais de fait, et ne s'attache qu'à ce côté de la réalité, le métaphysicien n'a garde de s'en offusquer. Quant à lui, plus il sera curieux des choses de la nature et plus avant il pénétrera dans son domaine, plus aussi il aura de la réalité une connaissance compréhensive, et plus il

1. Cf. *Appendice I.*

pourra préciser ses propres conclusions. Mais il ne faut pas pour cela confondre tous les ordres. Le plan où évolue le métaphysicien, s'il communique par bien des contacts avec celui du physicien, est cependant au-dessus de ce dernier et le domine. Il embrasse avant tout ces données fondamentales de l'expérience qu'aucune science ne pourra jamais volatiliser ni supprimer, et il les élève à un point de vue qui transcende la réalité sensible, c'est-à-dire phénoménale. Ce plan qui est, par définition, au delà du physique — méta-physique — est celui des notions et des réalités les plus essentielles, des sources profondes de l'être, et dont l'objet est de rendre raison de l'unité de ce même être comme de ses propriétés certaines; c'est un plan, si l'on ose dire, nécessaire et éternel, où la réalité concrète est rattachée non plus à des lois empiriques, mais à des principes et à des causes éternels et nécessaires[1].

Dès lors, vouloir, comme font beaucoup de philosophes scolastiques, faire dépendre la thèse de la matière et de la forme des théories modernes de l'énergétique ou de l'atomistique, la présenter comme une théorie proprement physique, c'est de toute évidence lui enlever son caractère de nécessité pour la rendre solidaire des fluctuations de la science, c'est ne pas lui accorder d'autre vérité que celle des théories scientifiques probables aujourd'hui et reconnues fausses peut-être demain. Une telle attitude se pouvait admettre jadis où la distinction des diverses sciences ne s'était pas encore établie et où ce qui maintenant constitue la physique proprement dite était un compartiment — et non le moindre — de la philosophie. Sur ce terrain, un progrès réel s'est accompli, dont il faut se louer et tenir compte, et dans l'esprit duquel tout disciple de saint Thomas doit avoir à cœur d'entrer pleinement. Aussi ne saurions-nous admettre des invitations dans le genre de celle-ci : « La meilleure preuve d'esprit thomiste, a-t-on écrit récemment, que l'on pourrait donner, consisterait à partir des sciences d'aujourd'hui pour constituer une scolastique nouvelle »[2]. S'il

1. Nous sommes ici, à nouveau, d'accord avec le P. Monaco, qui propose sur ce point, dans sa *Cosmologia*, p. 188-189, de très opportunes considérations.

2. *Revue de Métaphysique et de Morale*, avril-juin 1922, bibl., p. 14.

s'agit, pour des précisions de détails, d'avoir égard aux acquisitions de la science, rien de mieux ; mais si l'on veut entendre par là que, à chaque époque de révolution scientifique, il faudra entreprendre de reconstruire à pied d'œuvre la métaphysique scolastique, comme si les nouvelles découvertes des sciences autorisaient à remettre en question les bases et les lignes générales de l'édifice, à Dieu ne plaise ! Une telle mentalité serait à l'opposite de l'esprit thomiste et de la vérité.

§ 2. — Les mutations substantielles.

Appliquons ceci aux *mutations substantielles* qui furent le point d'où est partie la présente étude. La théorie des mutations substantielles au sens strict, impliquant l'unité rigide du mixte et l'absorption des éléments composants dans une unité qui détruirait toute l'individualité de ceux-ci, est une *théorie* proprement physique, sujette aux variations de la science physique et chimique, et qui ne peut absolument pas nous donner la certitude. Loin de nous permettre ici aucune affirmation ferme, les derniers résultats de la science, comme nous l'avons montré surabondamment, sont même nettement défavorables à cette interprétation physique de la réalité corporelle. En particulier, l'hypothèse de l'unité radicale de matière, telle que la font valoir les auteurs les plus récents, — hypothèse incertaine encore sans doute, mais à laquelle on ne peut refuser le bénéfice de plus d'un indice positif, — nous paraît nettement incompatible avec les mutations physiques substantielles *usque ad materiam primam* dans le monde inorganique.

Une théorie générale des corps devra, de toute évidence, reconnaître les mutations substantielles au sens large et se les incorporer en quelque sorte. De plus, elle devra laisser la porte ouverte aux mutations substantielles strictes entraînant l'information *usque ad materiam primam*, et non seulement ne rien dire qui s'y oppose, mais en rendre possible l'explication, si vraiment ces mutations sont données. Toutefois, elle n'ira pas chercher là sa justification. Au lieu de s'y appuyer, c'est elle au contraire qui les justifiera, s'il est besoin ; et alors, pour

ce faire, elle utilisera avec soin les résultats acquis de la science. Les principes généraux sont et doivent demeurer au-dessus des hypothèses scientifiques, mais les applications dépendent des faits et des natures individuelles. Ainsi, métaphysique et physique se prêtent un mutuel secours.

§ 3. — Unicité de forme.

De même pour l'*unicité de forme*. Avant de prouver que la forme, dans le mixte ou dans le vivant hétérogène, est unique et informe immédiatement ce qui répond à la matière prime, il faut bien avoir prouvé au préalable qu'il y a une forme et une matière; et donc on ne s'avisera pas d'invoquer cette unicité ni directement ni indirectement pour prouver la matière prime. Mais une fois établie la réalité de celle-ci, il faut nécessairement recourir aux données de fait pour l'application détaillée de la théorie générale à tel cas particulier, sauf le cas, bien entendu, où d'autres principes métaphysiques certains commanderaient eux-mêmes cette application. Pour la thèse de l'unicité de forme, aucun argument *a priori* fondé soit sur la réalité, soit sur la notion d'acte et de puissance, résidu elle-même de la matière et de la forme, ne vient imposer cette solution rigide. C'est alors à l'expérience seule et à la nature à décider : métaphysique et physique se distinguent, mais ne s'ignorent pas. Nous avons vu dans quel sens l'une et l'autre se départageaient la question[1].

Que les deux plans apparaissent ici nettement distincts, c'est aussi bien ce qu'a reconnu avec grande loyauté le cardinal Zigliara, lorsqu'il attribuait à la théorie de la matière et de la forme une certitude absolue dans l'ordre des principes métaphysiques, mais seulement une haute probabilité dans l'ordre physique strict[2]. Dans cet ordre, nous n'avons en effet pour l'établir que la théorie physique des mutations substantielles *usque ad materiam primam*, laquelle ne se peut justifier avec certitude dans

1. Le P. Wulf, *La Théorie de la relativité d'Einstein*, p. 83, donne à propos du mouvement absolu un autre exemple des rapports et de l'opposition entre physique et métaphysique : nous y renvoyons le lecteur.

2. *Summa philosophica*, edit. 17ª, t. II, p. 82-86.

le plan physique. Nous ne serons pas plus exigeant que l'illustre cardinal et nous nous en tiendrons à cette solution[1].

1. M. Schwertschlager, *Philosophie der Natur*, erste Abt. : « Natur und Körper im Allgemeinen », p. 221 (Kempten, Kösel, 1921), conclut ainsi son étude sur la composition des corps : « Materie und Form sind uns zwar keine physischen Teile der korperlichen Substanz oder keine physischen Prinzipien ihrer Wesenheit, aber metaphysische und bloss metaphysische ». Prise à la lettre, cette thèse serait exactement la nôtre ; mais nous voudrions être assuré — et le contexte ne nous offre pas sur ce point de garantie suffisante — que, pour l'auteur, la distinction qu'il faut mettre entre les parties métaphysiques d'une substance ne se ramène pas simplement à une distinction de raison fondée. D'après lui, en effet, ces parties « stellen sachlich verschiedene Auffassungen desselben Dinges, des metaphysischen Ganzen, dar », ce qui se pourrait interpréter dans le sens d'une distinction réelle métaphysique ; mais un peu plus loin, il les définit : « verschiedene Seiten der gedanklichen Analyse des gleichen Dinges ». Dans le cas de la matière et de la forme, nous exigeons autre chose, et la distinction que nous mettons entre ces deux réalités, pour n'être pas physique ni entre des entités séparables, n'en est pas moins indépendante de l'opération de l'esprit, antérieure à elle, imposée par la chose à l'esprit et vraiment intrinsèque à la chose : ce qui dépasse de beaucoup la distinction de raison fondée. Du moins, l'auteur que nous venons de citer a-t-il le mérite de bien voir les difficultés sérieuses qu'entraînerait une distinction physique proprement dite entre matière et forme. — Rien, d'ailleurs, n'est plus éloigné de la pensée d'Aristote, et M. Piat a pu décrire ainsi justement la substance d'après le Stagirite : « C'est un tout individuel qui renferme deux principes essentiels, la matière et la forme. Et ces deux principes sont tellement solidaires l'un de l'autre, que rien ne saurait les séparer ; ils ne comportent qu'une distinction logique λόγῳ, par opposition à la distinction physique ou « spatiale » τόπῳ... Elles sont l'une à l'autre comme le tranchant à la hache ou la vision à la vue » (*Aristote*, p. 40).

CHAPITRE II

MOUVEMENT ET COMPOSITION DE SUBSTANCE ET D'ACCIDENT

La seconde conclusion que nous voudrions tirer de cette étude critique est une application de la théorie hylémorphique telle que nous l'avons exposée aux différentes espèces de mutations, et à la composition de substance et d'accident.

Tout d'abord, si les mutations n'expliquent pas la matière et la forme, ce sont bien plutôt la matière et la forme, une fois prouvées, qui expliquent les mutations. En montrant comment, nous aurons laissé entrevoir la fécondité de la doctrine scolastique défendue par nous et du même coup répondu à l'une des difficultés les plus pressantes de certains modernes contre le réalisme de la scolastique.

§ 1. — Idéalisme et Mobilisme bergsonien.

Pour un grand nombre, en effet, toute théorie substantialiste de l'être, en affirmant la permanence de la substance dans le mouvement, en est réduite à expliquer le mouvement avec du statique.

Il nous suffira d'en citer deux exemples.

O. Hamelin. — D'après Hamelin, le problème du changement consiste à rechercher ce qui fait l'unité de l'altération. Or, le réalisme du sens commun et la doctrine de la substance y échouent. Car ou bien la substance reste en dehors du changement et elle ne saurait alors en relier les phases, ou bien elle descend elle-même dans le devenir, elle s'altère et le problème se repose :

« S'il est vrai que la substance ne consiste pas dans les qualités réalisées et que, par là, elle échappe, comme support de l'altération, à la contradiction grossière que les qualités présentent dans ce rôle, on doit avouer en revanche qu'elle ne peut ici servir à rien. Précisément parce qu'elle reste en dehors du changement au lieu d'y prendre part, elle ne saurait en relier les phases. Elle est dans le même cas que les qualités permanentes au milieu des qualités qui changent. Pour accomplir la fonction unifiante qu'on lui demande, il faudrait qu'elle descendit dans le devenir et s'altérât elle-même. Mais alors ce ne serait plus son immutabilité qui unirait les deux contraires successifs dans le changement. Autant dire qu'elle ne ferait plus office de substance et qu'en recourant à elle dans de pareilles dispositions, on voudrait en obtenir un service qu'elle n'est pas faite pour rendre. En d'autres termes, puisqu'elle ne produirait pas à titre de substance l'unification dont on a besoin, le problème reste entier et n'a rien à voir avec la substance » [1].

L'auteur reconnaît qu'Aristote a bien posé le problème et que sa solution par la matière-puissance est plus profonde; il n'en déclare pas moins que, pour avoir voulu réaliser la matière, le Stagirite a mis la contradiction au fond de son principe d'unité. Laissant de côté ce point de vue réaliste, Hamelin adaptera donc la solution d'Aristote au point de vue phénoméniste en recourant au principe de la relativité et de la corrélation des idées : dans la succession des qualités, le contraire appelle le contraire, la privation appelle la forme. La nécessité idéale qui unit ces deux termes équivaut à la préexistence virtuelle du second dans le premier et est un substitut parfaitement satisfaisant de la matière. Par sa nature mobile et comme fluide, le rapport fournit de lui-même le moyen de rendre, sans contradiction, au devenir de la qualité, la liaison indispensable de son commencement et de sa fin. Le phénoménisme qui semblait menacer l'unité de l'altération, non seulement peut l'admettre, mais se trouve en fin de compte plus propre à la fonder que l'aristotélisme [2].

H. Bergson. — D'après M. Bergson, un réaliste qui tiendrait la permanence du *moi* serait forcé d'admettre « d'une part une série d'êtres psychologiques distincts, chacun invariable, qui produiraient les variations du *moi* par leur succession même, et

1. *Les éléments principaux de la représentation*, p. 164.
2. *Ibid.*, p. 164-166.

d'autre part un *moi* non moins invariable qui leur servirait de support »[1]. Interprétation que faisait sienne presque en même temps un autre adversaire de la scolastique en prêtant à celle-ci de se représenter l'âme comme une « entité inerte qu'on imagine au delà de la conscience, par dessous, comme un morceau de matière sur lequel viendraient s'imprimer les diversités de la vie psychique »[2]. D'après ces auteurs, la scolastique concevrait donc l'être en mouvement comme quelque chose qui, en soi, est immobile, mais est affecté accidentellement de mouvement, le mouvement se surajoutant et se juxtaposant à l'immobile pour constituer avec lui le mobile ou l'être en mouvement.

Doctrine parfaitement absurde, mais à laquelle on oppose cette autre doctrine encore plus absurde, s'il est possible, et qui nie toute substance, tout être : « Il y a des changements, mais il n'y a pas de choses qui changent : le changement n'a pas besoin d'un support. Il y a des mouvements, mais il n'y a pas nécessairement des objets invariables qui se meuvent : le mouvement n'implique pas un mobile »[3]. En d'autres termes, cette chose qui serait censée être le sujet du mouvement ou bien se meut, ou bien ne se meut pas. Si elle se meut, elle est mouvement elle-même ; si elle ne se meut pas, nous nous trouvons acculés à cette absurdité d'une chose immobile en mouvement, d'une chose invariable changeante. Comme, d'autre part, le mouvement est en fait la seule donnée réelle de perception, c'est donc lui qu'il faudra estimer substantiel aux lieu et place de ce substratum permanent et inintelligible.

Cette conception, qui croit être la contradictoire de la thèse scolastique, est à la base de toute la philosophie bergsonienne et est d'ailleurs familière à nombre d'idéalistes modernes. Elle procède d'une double confusion, d'ailleurs solidaire l'une de l'autre : confusion de la métaphysique avec les données empi-

1. *Perception du changement*, p. 26.

2. Laberthonnière, dans les *Annales de Philosophie chrétienne*, nov. 1901, p. 178. Cf. W. James, *Philosophie de l'expérience*, p. 200.

3. *Perception du changement*, p. 24.

riques de l'intuition, confusion de l'idée abstraite, expression métaphysique de l'être à la fois statique et dynamique, avec le phantasme imaginatif exclusivement statique. Le meilleur moyen de prévenir pareille confusion, antérieurement à toute réfutation directe, consiste à résoudre l'objection préalable qui sert aux mobilistes de point de départ et à expliquer comment l'être existant doit être tout à la fois permanent et changeant, comment la permanence et le changement se peuvent et doivent trouver identifiés dans le même. C'est à quoi sert merveilleusement la composition de matière et de forme.

§ 2. — Permanence et changement.

Le changement implique le permanent. Car si, dans le changement, quelque chose ne demeure pas, nous aurons une création nouvelle, une vue cinématographique, une substitution d'êtres différents à des êtres différents; nous n'aurons pas de changement à proprement parler. Or le changement dans la durée nous est donné par l'expérience, avant tout interne.

Mais pour « comprendre que le phénomène puisse être à la fois permanent et mobile », il faut se garder de se représenter l'être existant à la manière « d'une sphère recevant sur sa surface, les unes après les autres, différentes couches de peinture, sans que rien soit altéré dans son intérieur », comme si toute l'identité était d'un côté, tout le changement de l'autre. Ainsi que le montre très bien M. Dunan, « cette manière d'envisager la chose rend inintelligibles à la fois l'existence de la partie identique et l'existence de la partie changeante. En effet, la partie identique étant complètement soustraite à la loi du changement, ne serait plus alors dans le temps, puisque être dans le temps c'est changer. Et quant à la partie changeante, elle serait également hors du temps, puisqu'il faut que dans tout ce qui succède dans le temps quelque chose demeure identique. De sorte que nous sommes conduits à cette proposition, paradoxale dans la forme et pourtant certaine, que c'est le permanent seul qui change et que c'est le changeant seul qui est permanent. Quant à essayer de nous représenter cette union des deux contraires dans un seul et même objet, c'est une chose

à laquelle il nous faut renoncer absolument. L'imagination en cette circonstance ne peut nous être d'aucun secours »[1].

Si l'imagination ne nous est ici d'aucun secours, la raison ne nous laisse pas désarmés et la théorie de l'acte et de puissance nous fournit du problème une solution des plus simples.

Le principe permanent qu'implique le mouvement sera la substance composée de matière et de forme, soit complète (mutation accidentelle), soit partielle (mutation substantielle) ; le principe de succession ou de changement sera ou bien la forme accidentelle (mutation accidentelle) ou la forme substantielle (mutation substantielle), ces deux principes en toute hypothèse composant entre eux comme puissance et acte, comme réalités *ut quo*, se complétant intrinsèquement par leur mutuelle communication et ne laissant place à aucune possibilité de morcelage : telle est l'explication métaphysique donnée par la philosophie scolastique. Détaillons.

§ 3. — Changements substantiels et accidentels.

Tous les changements ne sont pas de même sorte. Les uns atteignent le fond même de l'être, et ont pour terme un être nouveau, dont les opérations et la nature diffèrent essentiellement de celui qui précédait[2] : changements substantiels ; les autres modifient sa couleur, sa forme, sa quantité, mais le laissent ce qu'il est : changements accidentels. Voyons comment dans les uns et les autres se produit le changement.

Mutations substantielles. — Dans les *mutations substantielles*, ce qui change, c'est le principe de spécification, la forme, source, raison de l'unité et de l'activité de l'être ; ce qui demeure, c'est la matière, de quelque façon qu'on l'entende dans le mixte, et une matière qui suppose toujours en dernière analyse la matière prime à titre de réalité positive. Ainsi, les aliments qu'absorbent les vivants se muent en leur substance ;

1. *Essais de Philosophie générale*, p. 225.

2. Cette remarque garde tout son sens, que l'on admette ou non dans le changement substantiel du mixte l'information immédiate de la matière prime par la forme du mixte.

pain et chairs une fois consommés ne sont plus pain et chairs, ils ont été intégrés au vivant : mais *tout* ce qu'ils étaient n'a pas été détruit pour autant ; en devenant autres, et donc en perdant au moins d'une certaine manière leur forme propre, leur matière avec ses propriétés s'est fondue dans le vivant, mais y demeure dans la mesure où elle est assimilée.

Quoi qu'il en soit du détail de la composition, nous ne sortons pas ici de la composition de matière et de forme exposée plus haut, qui nous donne la constitution intime de la substance, mais qui, à aucun titre ni à aucun moment de la durée, ne saurait être réduite à une composition d'être et être, de *quod* et de *quod*, comme si une partie physique de l'être pouvait rester immobile et inchangée, tandis qu'une autre apparaîtrait ou disparaîtrait pour recouvrir la première comme une chemise un corps nu !

Pareille conception du point de vue péripatéticien est un non-sens pur. Toute la réalité *physique*, sensible, de la substance qui change, est nécessairement entraînée par le mouvement et modifiée. Cet élément commun, ce sujet, ὑποκειμένον, qui assure la continuité entre les deux êtres terme de départ et terme d'arrivée de la mutation, ce principe de permanence qu'est la matière, désigne seulement ce qui, dans la réalité mobile, est source d'indétermination, ce qui lui donne de pouvoir être déterminée de différentes façons. Mais le principe d'indétermination d'un être, tout en étant parfaitement réel dans cet être, n'est pas un être par lui-même et ne saurait représenter dans l'être qu'il concourt à constituer une partie, un morceau qui puisse comme tel rester immuable dans son indétermination ; s'il devait en être ainsi, évidemment tout changement d'un être déterminé deviendrait contradictoire. Aussi bien tout dans l'être est physiquement, corporellement déterminé, et la matière n'y existe qu'en dépendance de son corrélatif, la forme. Par le fait que, dans la mutation substantielle, elle se trouve autrement déterminée, il faut dire que physiquement elle est simplement autre. En tant que principe d'indétermination et de permanence, elle ne tombe pas sous l'expérience sensible, mais, principe intrinsèque et métaphysique d'intelligibilité, elle

est terme d'une idée qui nous exprime ce que l'être est pour une part essentiellement, en tant qu'il est, en tant qu'il agit, en tant qu'il pâtit.

Mutations accidentelles. — Prenons pour exemple le vivant. Tous ses éléments quantitatifs, pondérables, se renouvellent incessamment en lui ; il grandit, s'accroît, puis s'affaiblit, meurt ; dans le tourbillon continu des phénomènes, tout son être concret est incessamment modifié, mais il ne l'est pas totalement : il l'est *ratione quantitatis*, mais non *ratione sui*. Comme le dit le cardinal Mercier, quand ces modifications « se produisent, elles ont ce résultat qu'à un être concret succède un *autre* être concret » [1]. C'est le même, encore — et surtout — ici, qui devient autre.

Mais, objecte-t-on, cette explication des mutations accidentelles implique contradiction ; *ou* la substance est modifiée en quelque façon dans ce cas : alors, elle n'est plus la même substance, et nous avons toujours à tout instant des mutations substantielles ; *ou* elle ne l'est pas du tout : et alors, nous en revenons à la conception d'une substance inerte en dehors du temps et du changement.

La réponse est aisée. Dans la mutation accidentelle, l'être concret n'est pas changé totalement *ratione substantiæ*, mais il faut dire néanmoins que le composé complet, substance et accident, c'est-à-dire l'être existant, est réellement changé tout entier : *ens mutatur totum, sed non totaliter*.

Ce qui a été changé n'est pas quelque chose qui existe à part de la substance, qui ne serait pas en continuité avec elle ; et il est inintelligible que l'accident, tout en étant affirmé en continuité avec la substance, soit seul changé. L'accident, en effet, n'est pas une réalité absolue qui puisse se prêter au changement par lui-même et pour lui-même : il n'est qu'une détermination, une manière d'être de la substance. Dès lors, le changement de la détermination doit avoir pour terme naturel et essentiel le changement de *ce* qu'elle détermine, c'est-à-dire de

1. *Ontologie*, n° 145 (6e éd., 1919, p. 287).

la substance. Aussi bien, si le changement accidentel ne modifiait pas la substance concrète de l'être, il faudrait dire que l'accident détermine la substance intrinsèquement sans la déterminer, ce qui est contradictoire. Toutefois, dans le cas des mutations accidentelles, il est parfaitement exact que le changement ne modifie l'être qu'à un titre accidentel, c'est-à-dire qu'il modifie le tout sans atteindre l'être dans ses racines. Ainsi, quand augmente la quantité de la substance (ou plus exactement la substance *quanta*, qui est l'être concret composé de substance et accident), il est rigoureusement vrai que l'être complet (*substantia quanta*, ou *ens quantum*) augmente ; mais cette augmentation n'a pas atteint les principes constitutifs essentiels de l'être augmenté, que maintient intacts le principe dynamique qu'est la forme.

En vertu de son dynamisme essentiel, la forme, en effet, tend, quelque modification qu'elle subisse dans et par l'être concret, à réaliser un même type ; elle est un principe de finalité intrinsèque qui ne cesse d'orienter vers un but défini, invariable, l'être qu'elle spécifie. Ce but, cette fin, ce type sera l'objet de l'idée métaphysique univoque et immuable exprimant l'essence métaphysique ; la forme sera au concret la réalité physiquement analogue dans les divers êtres qui fondera par son dynamisme formel cette même idée métaphysique[1].

D'où l'on voit en quel sens nous disons que, dans le changement, l'être est changé *totum*, *sed non totaliter*. L'être est changé *totum* en ce sens qu'après la mutation, le composé physique concret de substance et d'accident est tout entier autre. Mais il n'est pas changé *totaliter*, en ce sens qu'il est changé seulement au titre de certains principes de manières d'être qui, en tant qu'*ens ut quo*, enveloppent le tout et ne peuvent se traiter

1. Comme l'a très justement écrit le P. Picard, dans les *Archives de Philosophie*, cah. I, p. 72 : « La forme se trouve réellement et substantiellement différenciée par le fait de son union à la « materia signata » dans chacun des individus de l'espèce, mais différenciée *in seipsa*, elle ne l'est pas *ratione sui* comme nous le notions plus haut avec saint Thomas ; elle garde donc, dans sa différenciation de fait, une relation réelle, une tendance ontologique au développement de toutes les virtualités que comporte la nature spécifique dont elle est le principe formel. C'est l'identité de cette tendance qui constitue la vraie unité de l'espèce, c'est elle, avec le terme total de perfection auquel elle est ordonnée, qui dans la pensée créatrice répond à l'unité objective de l'idée divine, archétype de l'espèce ».

en dehors du tout à la manière d'un *ens ut quod*. Le tout n'en reste pas moins le même *au titre* de l'être, de ce qui le définit c'est-à-dire exprime intelligiblement, dans l'ordre métaphysique, ce qu'il est. La substance physique est autre, puisqu'intrinsèquement déterminée de manière autre. Mais la substance métaphysique qui, dans un ordre transcendant au sensible, celui de l'intelligibilité pure, nous livre ce qu'il y a d'essentiel dans l'être physique et définit l'*idée* une que celui-ci implique et qu'il tend par sa forme à réaliser, — la substance métaphysique, elle, n'a pas changé. *Ens totum mutatur sed non totaliter, h. e. non ratione substantiæ* [1]. Une fois en possession de la matière et de la forme, tout s'explique ainsi métaphysiquement et solidement. Mais si nous n'avions pas eu de par ailleurs ce principe d'explication, qu'aurait pu valoir la réponse à la difficulté de Bergson ?

§ 4. — L'intuition du moi-substance.

Ce que nous venons de dire de la composition de substance et d'accident, entendue au sens thomiste d'êtres composants *ut quo*, et fonction de la théorie hylémorphique, va nous permettre de résoudre, pour finir, une question âprement débattue non seulement entre philosophes modernes et scolastiques, mais à l'intérieur même de l'École, et qui est celle de la saisie immédiate du moi substantiel dans la conscience. Ainsi Lachelier écrit : « Dire que nous rapportons nos états internes à notre *moi* reviendra exactement à dire que nous les rapportons à un *moi* ou à un sujet en général; et si, par quelque opération surnaturelle, le moi d'un autre homme venait à être mis à la place du nôtre, il nous serait, dans cette hypothèse, absolument impos-

1. En résumé, l'accident est réellement distinct de la substance (du moins certains accidents). Mais cette distinction réelle a lieu au sein d'un même être existant : non pas entre ses divers éléments essentiels, si sa substance est composée de matière et de forme, mais entre ce qui le constitue essentiellement et ses différentes manières d'être. L'accident est au sens strict un *ens quo*, un être qui n'est pas par lui-même et qui n'est que dans et par l'être qu'il détermine : *est id quo substantia est talis, v. g. quantitas non est quanta, sed id quo substantia est quanta* (voir *infra*. Appendice V). Vouloir le considérer comme une entité à part de la substance, ayant son être propre, qui seul changerait, c'est faire d'une manière d'être une substance, un être en soi, c'est vouloir que l'être, dont toute la réalité est de déterminer, soit lui-même un être déterminé ; c'est briser la continuité entre la substance et l'accident, et par là même rendre le changement, aussi bien que l'unité de l'être, inexplicable.

sible de nous en apercevoir... Nous ne sommes à nos propres yeux que des phénomènes qui se souviennent les uns des autres et nous devons reléguer le *moi* parmi les chimères de la psychologie, comme la substance parmi les chimères de la métaphysique » [1].

A s'en tenir aux termes du problème ainsi posé, il est déjà facile de répondre à Lachelier qu'il nous serait également impossible, dans le cas d'une substitution, de nous confondre avec cet autre, puisque le sujet d'attribution que nous étions aurait par hypothèse totalement disparu : la supposition imaginée est donc dénuée de toute signification. Mais il y a mieux à faire que de relever cette contradiction évidente. L'auteur, avec beaucoup d'autres, soutient que nous n'avons et ne pouvons avoir conscience que de nos *états*, sans que nous saisissions en même temps le *sujet* de ces états, le moi substantiel et fondamental. Que nous disent donc en cette matière les principes thomistes de la composition métaphysique des êtres, principes fondés sur la théorie de la matière et de la forme?

L'allégation de Lachelier implique que les états de conscience soit passés, soit présents du *je* personnel, qui sont de simples accidents au sens scolastique, peuvent avoir conscience d'eux-mêmes à part du sujet dont ils sont les manières d'être, qu'ils peuvent se saisir comme de vrais sujets d'attribution personnels (tout fait de conscience s'appréhendant comme la manière d'être d'un sujet), et donc comme des manières d'être pures qui ne sont pas les manières d'être d'un *vrai* sujet substantiel. D'aucuns, dans l'École même, voudraient d'autre part que là où un objet implique une distinction réelle entre ses éléments constitutifs, cet objet n'offrît à la conscience qu'un morcelage d'objets distincts

1. *Psychologie et métaphysique*, dans *Du fondement de l'induction*, 7e éd. p. 116-118. Au même endroit contre la perception immédiate du moi, LACHELIER répète, sans la renouveler, l'objection classique tirée des altérations de la personnalité. Mais il n'est pas malaisé d'y répondre. Les altérations de la personnalité sont possibles, parce qu'un même *je* s'attribue divers *moi* plus ou moins étanches ; si l'altération portait vraiment sur le *je*, il n'y aurait pas altération de personnalité, mais succession de plusieurs personnes. Même dans le cas de l'aliéné qui prétend actuellement être « un autre », il n'y a qu'un *je* profond, identique, en conflit avec un « moi » envahissant qui tend à se faire prendre pour un autre « je » à la fois distinct et identique au « je » permanent du fou et qui ne peut y parvenir. La supposition de Lachelier est, même au point de vue psychologique, aussi caduque que le principe du phénoménisme radical. Cf. LAHR-PICARD, *Cours*[24], t. I, p. 409-411.

dont elle pourrait appréhender les uns sans appréhender les autres : dans le cas du composé de substance et d'accident qu'est le *moi*, l'intuition percevrait immédiatement les phénomènes psychologiques ou accidents, sans atteindre en rien la substance.

D'après la théorie thomiste que nous avons exposée, il ressort évidemment, tout au contraire, qu'il n'y a pas à faire de distinction essentielle entre la perception du « *moi* phénoménal » et du « *je* personnel », pour parler comme W. James. Les accidents ne sont rien par eux-mêmes, ils n'existent pas par eux-mêmes, mais constituent seulement des déterminations par lesquelles la substance est ceci ou cela. Dans ces conditions, une intuition des accidents qui ne serait pas par le fait même l'intuition de la substance n'a plus aucun sens. Dès là en effet que les acccidents informent actuellement la substance et que par eux, c'est-à-dire grâce à leur fonction déterminatrice s'exerçant au titre de principes *quibus*, la substance est « quantifiée » et « qualifiée » intrinsèquement, il s'ensuit que les manières d'être qui tombent immédiatement sous le regard de la conscience intellectuelle à laquelle la substance du moi est de fait présente, ne peuvent pas y tomber isolément, mais y font tomber avec elles, en elles, et aussi immédiatement qu'elles, l'être même qu'elles affectent. Percevoir une détermination pure comme vous étant *présente* et intime, sans percevoir le sujet qu'elle détermine, est une chimère abstractiste qui, en philosophie thomiste, est totalement dépourvue de sens[1]. Bref, l'*ens quo* ne peut à lui seul être objet de perception, mais seulement de concept, seul l'*ens quod* peut être saisi par expérience, car seul il est à proprement parler une « chose », un être. D'où suit à l'évidence l'impossibilité de la substitution imaginée par Lachelier, en même temps que l'inanité du morcelage supposé par certains scolastiques qui n'ont jamais réalisé la composition thomiste d'acte et de puissance.

Quant à prétendre, comme le fait Lachelier, que psychologi-

1. Dans le cas de la perception sensible externe, il en va tout autrement, les accidents de la substance corporelle extérieure à nous, ne nous étant pas présents par eux-mêmes dans leur réalité ontologique, mais seulement par leur action sur nous. Aussi l'intuition de leur substance, voire l'intuition abstractive de leur essence, comme nous l'avons montré plus haut, p. 203 sq., est-elle absolument impossible.

quement nous rapportons nos états de conscience à un moi ou sujet *en général*, c'est vraiment donner la partie trop belle aux tenants de l'intuition immédiate du moi-substance : « En admettant même, écrit le P. Picard, que l'appréhension du moi abstrait ait un sens, jamais elle ne rejoindrait le moi réel. Aucun moyen ferme ne me permettrait de remonter de ce sujet d'attribution abstrait à ce sujet concret qui ne se conçoit que saisi intimement par le dedans, dans sa singularité incommunicable que j'appelle *moi* et qui s'exprime en disant : « je » [1].

1. G. Picard, *Le problème critique fondamental*, p. 49. — Malgré ces évidences de fait et de raison, certains abstractistes exclusifs persistent à déclarer cette intuition impossible. Si le moi, disent-ils, avait l'intuition de lui-même, cela reviendrait à dire que l'âme a l'intuition d'elle-même. Or, selon eux, une telle intuition est un acte purement spirituel. D'où ils concluent que l'intuition, si elle est donnée, doit être nécessairement claire et distincte, comme serait l'acte d'un pur esprit, ce qui évidemment n'a pas lieu : donc elle n'est pas donnée du tout. A quoi nous répondons d'abord que cette dernière partie de l'objection est déjà écartée par la simple considération de la nature concrète des actes qui tombent sous la conscience dont nous parlions à l'instant. La difficulté qu'on peut avoir à l'expliquer ne saurait en rien légitimer la négation du fait : celui-ci est donné et il *doit* l'être. Quant à la raison alléguée, elle dénote une manière de penser qui tend à ruiner tout net l'unité du composé humain en traitant l'âme, comme si, dans ses opérations intellectuelles, elle devait et pouvait se comporter en pur esprit. L'âme est forme du corps au sens strict et lui est proportionnée comme l'acte à la puissance ; dans ses opérations supérieures, elle ne perd jamais ce caractère originel. La spiritualité propre à l'âme humaine comportant de ce chef une relation essentielle à la puissance matérielle qu'elle actue, ou, si l'on préfère, un conditionnement nécessaire de son exercice par la matière, constitue par suite un degré de spiritualité spécifiquement distinct de celui des Anges. L'objection que nous avons rapportée méconnaît cette vérité fondamentale et, comme conséquence, mène droit au dualisme cartésien qui fait du corps et de l'âme spirituelle en tant que telle deux substances unies accidentellement sans compénétration réciproque, ni corrélation essentielle, comme le veut le thomisme vrai. Ou plutôt elle implique ni plus ni moins l'erreur de P. J. Olivi, condamnée à Vienne (Cf. *supra*, p. 92-93), d'après laquelle l'âme en *tant qu'intellective* n'est pas forme du corps. Si, comme il faut le tenir, l'âme, en tant qu'intellective, est forme du corps au sens strict, le moi corps et âme, — et non l'âme seule, ni l'acte seul, — doit se saisir dans la conscience par intuition immédiate ; mais cette intuition étant réalisée formellement par un esprit rivé, enchaîné à un corps qui l'obscurcit, qui le rend opaque et l'appesantit de toutes manières, ne peut être qu'une intuition confuse qui comporte des degrés sans fin et qui demande à être éclaircie par des enquêtes et des analyses délicates. — La doctrine de l'intuition confuse immédiate du moi quant à sa réalité existentielle, *secundum quod habet esse in tali individuo*, est incontestablement celle de saint Thomas dans le *De Veritate*, q. 10, a. 8, où le Docteur angélique distingue avec netteté la connaissance distincte et la connaissance confuse : « nullus percipit se intelligere nisi ex hoc quod aliquid intelligit : quia prius est intelligere aliquid quam intelligere se intelligere, et ideo pervenit anima ad actualiter percipiendum se esse per illud quod intelligit vel sentit ». La priorité dont il est question ici est d'abord une priorité de nature, d'ordre métaphysique, d'intelligibilité, dans le plan du discours ; elle est de plus une priorité de temps dans l'ordre de la connaissance réfléchie distincte. Mais l'affirmation de cette priorité n'implique ni n'insinue aucune priorité logique ou psychologique dans l'ordre de la connaissance *directe concrète* qui est celui de l'intuition ; tout le développement de l'article concernant la connaissance au moyen de laquelle *cognoscitur an est anima* (pour la connaissance de la *nature* de l'âme, il en va tout autrement : mais il ne s'agit pas de cela, quand on parle d'intuition),

Nous pourrions poursuivre longtemps les applications métaphysiques de la théorie hylémorphique. Les quelques indications qui précèdent permettent d'en faire soupçonner la fécondité et elles suffisent à notre dessein [1].

* * *

Nous ne croyons pouvoir mieux terminer cet essai critique sur l'hylémorphisme qu'en faisant nôtre cette conclusion que M. Baudin donnait jadis lui-même à ses remarquables articles sur la *Théorie de l'acte et de la puissance d'après Aristote* : « On reprochera toujours, disait-il, ces entités scolastiques de matière et de forme aux philosophes que l'on ne comprend pas : on les reprochera surtout aux philosophes qui, dépassant le point de vue d'un gros bon sens, attaqueront le dernier problème de la constitution des choses ; leur terminologie et leurs formules, nouvelles comme leurs idées, les livreront toujours à ceux que le mépris ou le rire dispensent d'intelligence, qui, au lieu de « briser l'os pour en sucer la substantifique mouelle..... en jonglent ès carrefours » [2].

affirme implicitement ou explicitement le contraire. C'est par ses actes et dans ses actes que l'âme se sent être, qu'elle comprend, qu'elle est : et pourquoi ? Parce qu'elle est immédiatement présente à elle-même : « Ad hoc quod percipiat anima se esse et quid in seipsa agatur attendat, non requiritur aliquis habitus, sed ad hoc sufficit sola essentia animae quae menti est praesens : ex ea enim actus progrediuntur in quibus actualiter ipsa percipitur ».

1. Sur *la perception expérimentale de l'âme par elle-même d'après saint Thomas*, et confirmant en tout, mais d'un autre point de vue, la thèse que nous nous contentons d'amorcer ici, l'on trouvera de longs et excellents développements dans un article du P. Gardeil, O. P., inséré aux *Mélanges thomistes publiés à l'occasion du VI[e] centenaire de la Canonisation de saint Thomas*. Kain, 1923, p. 219-236. L'auteur y commente précisément l'article du *De Veritate* que nous avons cité et voici sa conclusion : « C'est donc bien la substance de l'âme, non pas sa substance abstraite, sa nature, mais sa substance réelle, existante, concrète et vivante qui est finalement expérimentée au terme de l'observation de conscience. L'âme, par elle-même, se saisit elle-même non tout entière, mais elle-même. Elle se perçoit directement à la source de ses actes intellectuels, les seuls sur lesquels nous avons voulu porter notre démonstration... Elle peut donc édicter dans toute sa vigueur réaliste son verdict : Je perçois expérimentalement que c'est *moi qui pense*, moi, c'est-à-dire l'être, la substance concrète et réelle que je suis ». Telle est la pure doctrine de saint Thomas et la seule vérité en la matière.

2. *Revue Thomiste*, 1900, p. 589.

APPENDICES

APPENDICES

APPENDICE I

SCIENCES ET PHILOSOPHIE

Les pages qui suivent reprennent d'ensemble, à un point de vue plus général, une question qui a été abordée à plusieurs reprises, mais fragmentairement, au cours du présent ouvrage, et qui commande, en même temps que l'orientation de celui-ci, ses dernières conclusions. C'est dire assez que cette étude n'apportera pas au lecteur une doctrine inconnue de lui, et qu'elle risque au contraire de lui ménager de nombreuses redites ; mais c'est dire aussi qu'elle lui offrira l'avantage de réunir en un tout suivi, des données éparses ailleurs, et, nous l'espérons, des documents utiles, sur un sujet de conséquence, — du moins tel est notre espoir. Écrites originellement, non pour ce livre, mais pour servir de thème à des leçons orales, ces pages ne pouvaient s'insérer dans le corps du volume. En les publiant ici en Appendice nous voudrions corroborer efficacement l'une des idées essentielles, qui ont inspiré notre modeste « Essai ».

Le but de la Métaphysique est de rendre le monde intelligible, de donner de sa nature, de son origine, de sa fin une explication qui fonde sa valeur au regard de la raison, — faculté non pas du contingent ni du mobile, mais du nécessaire et de l'absolu.

Un tel but impose sa méthode à la métaphysique. Celle-ci devra plonger ses racines dans l'expérience, puisqu'aussi bien ce sont ces données mêmes qu'il lui faut faire pénétrer par l'esprit, et donc pour cela nécessairement connaître. Une fois en possession de ces faits, l'intelligence, dépassant leur enveloppe sensible, phénoménale, particulière, les interprètera en fonction de ses propres principes, elle tâchera de les comprendre au sens plénier du mot et d'en donner une explication pleinement satisfaisante. Cette explication, du reste, l'intelligence ne se la donnera, — telles sont les exigences de sa nature, — que si elle réussit à mettre un lien entre ses spéculations, que si elle peut réduire en un système organique les fruits péniblement élaborés de ses analyses et de ses réflexions, système dont, en dernier ressort, la base et le sommet tout ensemble devront être Dieu, principe et fin suprême de tout.

Nous parlerons ailleurs [1] du système et des systèmes qui donnent à la méta-

1. Dans un ouvrage en préparation : *Enseignement, méthode et systèmes en philosophie.*

physique comme sa *forme*. Tenons-nous-en ici au premier point, nous voulons dire aux faits sur lesquels le métaphysicien doit travailler et qui constituent la *matière* de la métaphysique. Nous serons ainsi amenés à parler des relations qui existent entre sciences et métaphysique, sujet capital et qui donne lieu entre modernes à des vues très divergentes.

Avant d'aborder cette épineuse question, il nous faut dissiper une équivoque. Lorsque nous opposerons sciences à métaphysique, nous nous garderons de refuser à la métaphysique d'être une science au sens le plus élevé du mot, s'il est vrai, comme le dit Aristote, que la science est la connaissance des choses par leurs causes et que la métaphysique, se proposant l'étude de l'être en tant qu'être dans ses causes les plus élevées, doit donc être estimée la science des sciences, celle qui mérite ce nom par antonomase.

Aussi n'est-ce pas des rapports de la métaphysique avec *la* science que nous traiterons, ce problème n'ayant pour nous aucune signification, mais bien plutôt de ses rapports avec ce que l'on est convenu d'appeler *les* sciences, nous conformant en cela à l'usage universellement reçu aujourd'hui qui réserve aux sciences dites positives ou expérimentales, ainsi qu'aux sciences purement abstraites comme les mathématiques, la dénomination exclusive de sciences. Les premières, physique, chimie, biologie... ont pour objet les faits d'expérience pure, les phénomènes en tant que tels, leurs relations et les lois qui les régissent, sans aucun égard au moins direct à la nature des êtres d'où ils procèdent, aux principes ontologiques susceptibles d'en rendre raison. Les sciences mathématiques, d'autre part, qu'elles se déduisent de notions ou de principes posés purement *a priori*, ou qu'elles reconnaissent à ces mêmes principes dans l'expérience un fondement qui en garantisse l'objectivité, se contentent de dérouler logiquement le contenu de leurs données initiales, sans plus tenir compte de la réalité. Mais ce n'est pas ici le lieu de définir ces différentes sciences ni d'en exposer les méthodes particulières. Supposant ces données connues de tous, voyons quels points de contact la Métaphysique peut avoir avec les sciences au sens moderne du mot, et si, tout en leur empruntant beaucoup, elle ne leur reste pas néanmoins hétérogène [1].

I. — Points communs et relations nécessaires.

Le savant, au sens moderne du mot, et le philosophe ont d'abord ceci de commun qu'ils se proposent avant tout de *comprendre pour comprendre ;* ils prétendent dans leurs recherches et spéculations s'*expliquer* la réalité, et cela d'une manière désintéressée. « Savoir pour prévoir afin de pourvoir », disait A. Comte, en une formule d'apparence contraire, toute pragmatiste et utilitariste, qui n'est d'ailleurs nullement absurde, et qui doit nous gar-

1. Cette distinction des sciences et de la métaphysique qui fut si peu comprise dans l'antiquité et le moyen âge et qui est une véritable conquête des temps modernes, n'en est pas encore à son dernier stade de développement. Peu à peu, à côté de la philosophie, naissent des sciences nouvelles issues d'elle après tant d'autres et qui conquièrent avec le temps leur autonomie : telle la psychologie expérimentale, la pédagogie expérimentale. Ces disciplines sont tributaires avant tout de l'observation, de l'expérience, et constituent des auxiliaires précieuses pour la philosophie ; mais celle-ci, comme l'avouent ses maîtres les plus estimés et les plus connus, doit beaucoup plus les contrôler et les parachever que se laisser absorber et étouffer par elles.

der des exagérations familières à trop d'intellectuels purs, dont les visées exclusives tendraient à couper tous les ponts entre la contemplation et l'action et voudraient enfermer le « sage » dans une tour d'ivoire [1] : les plus hautes spéculations métaphysiques, aussi bien que les découvertes scientifiques les plus abstraites, ont, tôt ou tard, un retentissement dans la pratique, et il n'y a pas entre nos diverses puissances la séparation que d'aucuns supposent. Mais ce n'est pas ces conséquences immédiates que le savant ou le philosophe envisagent directement. Ce qu'ils veulent, c'est, chacun dans son domaine propre et selon ses méthodes, se rendre la réalité intelligible, c'est-à-dire pénétrer au cœur même de la réalité.

Ce but commun ne suffit pas à constituer des relations intimes et une vraie communication de biens entre les sciences et la philosophie. Si l'on veut définir l'apport que les premières fournissent à la seconde, —nous nous en tiendrons à ce point de vue et négligerons, pour faire court, la réciproque, — il faut nécessairement en venir au détail et distinguer ici les sciences expérimentales, physiques et naturelles, et les sciences exactes telles que les mathématiques.

1. Sciences expérimentales. — Entre la philosophie et les sciences de la nature, les relations sautent aux yeux et il ne sera pas besoin d'y insister

1. M. Maritain écrit dans *Antimoderne*, p. 154 : « La métaphysique n'est pas une chose dont on use *pour un but pratique*, sa noblesse étant précisément, selon le mot d'Aristote, qu'elle *ne sert à rien*, entendons qu'elle n'est pas, selon son essence, ordonnée à autre chose que la contemplation de la vérité : c'est pourquoi elle est si nécessaire aux hommes, l'homme étant un animal qui se nourrit de transcendant taux ». Ce que M. Georges Valois a très judicieusement complété ainsi : « C'est la vérité même, mais je demande qu'il soit entendu que la contemplation de la vérité aboutit à des résultats pratiques qui l'emportent sur toutes les occupations de l'homme qui ont un but pratique » (*Action française*, 7 sept. 1922). Il s'en faut d'ailleurs qu'Aristote s'en tienne ici à un point de vue exclusif : les deux premiers chapitres du livre I des *Métaphysiques* suffisent à le prouver. La sagesse, nous dit-il, doit être recherchée pour elle-même, parce qu'elle se suffit à elle-même, et qu'elle n'est subordonnée à aucune science, mais au contraire se subordonne toutes les autres sciences. Elle est cependant si loin dans sa pensée de ne servir à rien que, pour lui, « la science qui possède la supériorité hiérarchique sur toutes les autres et la science qui possède la supériorité hiérarchique sur la science qui sert, c'est, en toutes choses, celle qui connaît la fin de l'action à accomplir. Or cela, c'est dans les choses particulières le bien, et, pour l'ensemble, c'est le plus grand bien dans la nature entière » (982 b 4). Si la métaphysique est la science qui nous fait « connaître les autres choses par et dans leurs principes et leurs causes », et si, en outre, la principale d'entre les causes qu'elle nous fait connaître est la cause finale qui commande les actions à accomplir, on accordera sans peine que, d'après Aristote, la métaphysique ne reste pas étrangère à l'action ! — Au X^e^ livre de l'*Ethique à Nicomaque*, le Stagirite insiste longuement en particulier au ch. 7, où il affirme si nettement la spiritualité de l'âme, sur la perfection de l'acte de pensée et de la contemplation : « il n'a pas d'autre but que lui seul et il porte avec lui son plaisir qui lui est exclusivement propre et qui augmente encore l'intensité de l'action... Tous les avantages que l'on attribue d'ordinaire au bonheur semblent se rencontrer dans l'acte de la pensée qui contemple. Il n'y a donc qu'elle, bien certainement, qui soit le bonheur parfait de l'homme » (1177 b). Dans un sens évidemment, la contemplation ainsi entendue n'inspire rien d'immédiatement pratique; mais dans un autre, qui est celui de son utilité en vue du bonheur, on ne pourra dire que par euphémisme, qu'aux yeux d'Aristote elle ne *sert à rien*. C'est, du reste, une question de savoir si l'essence du bonheur consiste dans la seule contemplation et je ne puis que renvoyer pour ceci aux excellentes pages de M. Maritain dans son *Théonas*, p. 46 sq.

longuement, puisque la Métaphysique, si elle veut rester une science réelle et fournir avant tout de l'homme et du monde et par cette voie de l'Être proprement dit, une explication vraiment objective, doit non pas procéder exclusivement *a priori* au risque de divaguer dans l'irréel et le fictif, mais, à l'instar des sciences expérimentales, se tenir perpétuellement en contact avec ce qui *est*. Le point de départ ainsi est commun et il consiste dans les données :

a. soit de l'expérience externe dont la source est la sensation, et qui mettent en communication avec la *nature ;*

b. soit surtout de l'expérience psychologique ou faits de conscience : actes de connaissance et de volition, sentiments, instincts, tendances et aspirations.

Tout ce qui est, à un titre quelconque, objet d'expérience, le savant s'efforce d'en saisir et d'en fixer la réalité mouvante, d'en déterminer avec une précision toujours plus grande les multiples aspects et toutes les particularités ; mais il ne saurait se contenter du fait brut. Celui-ci peut exciter la curiosité, il pousse à connaître davantage ; mais loin d'épuiser par son individualité le besoin de savoir, il n'est qu'un point de départ pour des généralisations ultérieures. Il ne témoigne pas pour lui seul, mais pour les autres qui partagent avec lui la même activité, la même nature. Aussi, à proprement parler, dans l'ordre abstrait, pas de science du particulier, mais seulement de l'universel : le savant vise à établir les lois, à exprimer sous forme générale les relations perdurables qui existent entre les différents phénomènes. Tant qu'il n'a pas découvert entre certains faits un rapport constant, qui lui permet d'affirmer qu'en telle circonstance déterminée tel phénomène se produira, — l'espace parcouru par un corps qui tombe dans le vide est proportionnel au temps et à la vitesse, les lois de la réflexion et de la réfraction de la lumière, — en d'autres termes, tant qu'il n'est pas arrivé à formuler des lois expérimentales proprement dites, le savant n'aura pas accompli œuvre de science. Ces lois, que la raison formule sans aucun recours aux théories scientifiques, ne sont que des généralisations de l'expérience reposant sur la constance et l'universalité de la nature et exprimant que, dans telle circonstance donnée, tel phénomène se produira.

Or, ce sont les mêmes faits d'où part la métaphysique, pour s'organiser et se constituer comme science distincte, comme discipline supérieure ; ce sont les mêmes faits et les mêmes lois que, une fois en possession de ses instruments de pensée, elle devra se proposer d'expliquer et de rendre intelligibles dans le plan qui lui est propre. Qu'est-ce à dire ?

C'est dans les données immédiates de la conscience que la métaphysique trouve sa base essentielle et l'élément fondamental à partir duquel seul se peuvent élaborer les idées universelles et transcendentales d'être, de substance, de cause, de fin, avec toutes les lois qui s'y rattachent et qui sont au propre les lois de la raison métaphysique. D'autre part, la réalité phénoménale dont les lois scientifiques définissent l'activité, il tâche à lui donner un sens en la rattachant aux lois essentielles de l'être qui sont en même temps celles de la raison, il s'efforce de déterminer son fondement ontologique en pénétrant jusqu'à la substance qui la sous-tend, jusqu'à la cause qui en est le principe et en laquelle, sans le dire, s'appuie l'induction scientifique, en scrutant selon ses forces la nature de cette substance, de cette cause qui

échappent comme telles à l'observation sensible, en reliant la réalité phénoménale à ses principes premiers et essentiels, intrinsèques ou extrinsèques. Mais cette substance, cette cause, accessibles seulement, comme telles, à l'intelligence soit intuitive, soit abstractive, plus le métaphysicien la connaîtra dans sa réalité concrète et phénoménale, plus il aura chance de s'en former une idée philosophique complète et précise.

Le P. Héris dans une page que nous ne pouvons mieux faire que de reproduire en son entier, a très bien exposé ce point :

« La Science, si loin que portent ses investigations, ne pénétrera jamais dans le monde nouménal : ses méthodes s'y opposent absolument. Du moins par ses travaux ne contribuera-t-elle pas, en nous donnant des phénomènes une connaissance plus précise et plus vraie, à enrichir la matière du concept philosophique ? Saint Thomas croyait possible, bien qu'inadéquate, une idée des essences des choses, parce qu'il avait au moins l'espoir de les atteindre par leurs propriétés sensibles : si la science nous donne de ces propriétés une perception plus riche et plus complète, n'est-il pas légitime de conclure que du même coup nos idées d'essences en deviennent plus parfaites ? Sans doute, il y aura toujours une différence capitale entre le donné de la science expérimentale et la vue intellectuelle qu'en prend le philosophe ; le concept scientifique moderne est constitué par la représentation d'un phénomène ou d'une liaison de phénomènes, mesurés avec une rigueur toute mathématique : le plus souvent il se réduit à une relation pure et simple. Le concept thomiste, lui, est avant tout l'idée d'un être, d'une substance ou mieux d'une essence revêtue de formes ou de propriétés diverses : c'est à partir de cette unité ontologique fondamentale, en elle et par elle, que le regard de l'intelligence enveloppe le monde phénoménal. Tout ensemble, toute multiplicité de faits que l'esprit parvient à grouper sous cette unité supérieure réalise l'idée, le concept, cette « quidditas sensibilis » qui est, au dire de saint Thomas, l'objet proprement adapté à l'intelligence humaine. Mais nous restons, on le voit, en contact immédiat avec les données expérimentales. Et par suite, c'est toute la science moderne qui, dans la mesure où elle nous apporte des résultats certains, semble appelée à jouer un rôle dans la formation de l'idée nouménale et à fournir au philosophe un appui solide sur lequel il puisse édifier tout l'ordre ultérieur de ses raisonnements et de ses déductions »[1].

Une théorie métaphysique qui contredirait à des faits certains, à des lois expérimentales rigoureusement établies, serait, en effet, une théorie vaine, une nuée dont il n'y aurait qu'à sourire et dont l'auteur se rangerait parmi les rêveurs. Comme l'a écrit Duhem, les lois *expérimentales* proprement dites, par opposition aux lois dites *scientifiques*, c'est-à-dire aux théories, « sont autant d'affirmations qui portent sur des réalités objectives ; on peut donc, sans déraisonner, parler d'accord ou de désaccord entre un fait d'expérience ou des lois d'expériences, d'une part, et d'autre part, une proposition de métaphysique ou de théologie. Si, par exemple, on constatait un cas où un pape, placé dans les conditions prévues par le dogme de l'infaillibilité, a donné un enseignement contraire à la foi, on se trouverait en présence d'un fait qui contredirait à un dogme religieux. Si l'expérience conduisait à formuler

1. *Revue des sciences philosophiques*, 1920, p. 347.

cette loi : les actes humains sont toujours déterminés, on aurait à faire à une loi expérimentale qui nierait une proposition de métaphysique » [1].

Ces faits et ces lois, le philosophe s'en reconnaît tributaire, dès là qu'ils sont certains et prouvés. Non pas, certes, qu'il soit toujours aisé de déterminer si un fait en est véritablement un, ou si ce qui passe pour tel n'est pas une simple conjecture ! Mais ces difficultés d'appréciation n'empêchent pas le principe de demeurer incontestable ; et c'est la gloire de la métaphysique aristotélicienne et scolastique d'avoir tout fait pour s'y tenir, de s'être préoccupée de garder toujours contact avec la réalité, d'avoir voulu toujours se modeler sur elle et de se laisser faire par les faits. Les sciences entendues au sens décrit plus haut, bien loin d'être une occasion de difficulté pour la métaphysique, sont pour elle une auxiliaire indispensable de qui elle est en droit d'attendre une *matière* toujours de mieux en mieux préparée [2].

2. Sciences exactes. — Ce que nous venons de dire des sciences expérimentales devra s'appliquer, *mutatis mutandis*, aux sciences mathématiques. La contribution apportée par celles-ci à la métaphysique, toute restreinte qu'elle est, n'est pas négligeable. Sans parler des analogies, des exemples nombreux qu'elles lui fournissent, l'objet premier de ces sciences, qui est l'étendue abstraite des qualités sensibles (comme nous l'ont dit Aristote et saint Thomas), constitue l'un des chapitres les plus importants de la métaphysique spéciale. Cette étendue, cette quantité, le métaphysicien, après en avoir établi l'objectivité, résoudra les antinomies qu'elle semble impliquer au premier abord, il en scrutera la nature, en définira les conditions, et cela avec d'autant plus de soin que notre mode de connaissance est essentiellement lié à des conditions matérielles et donc à l'étendue, à la quantité. Quant aux notions de nombre, de grandeur..., que précisent et développent les mathématiques, le métaphysicien y a sans cesse recours et il lui sera fort utile d'avoir des connaissances déjà très poussées sur l'analyse et la théorie des nombres, lorsqu'il devra aborder certaines questions fort délicates comme le problème de la multitude « actu » infinie, ou celui de la création « ab æterno », ne fût-ce que pour pouvoir établir les points de contact et surtout les divergences du philosophe et du mathématicien quand ils parlent de l'infini.

3. Les sciences en général. — Les sciences enfin, en général, seront d'un grand secours au philosophe contre les sciences elles-mêmes : aide négative sans doute, mais fort importante. La plupart des objections opposées à la métaphysique en tant que telle le sont, en effet, au nom des sciences. Pour

1. *Annales de philosophie chrétienne*, t. CLI, p. 58. — Cette doctrine est de tous points conforme à la doctrine d'Aristote. Celui-ci, traitant de la génération des abeilles s'était risqué à émettre quelques hypothèses à leur sujet, mais il se garda bien de proposer aucune d'elles comme ferme, n'ayant pas réuni assez de faits pour se permettre une généralisation assurée, et il conclut par cette règle d'or : οὐ μὴν εἴληπταί γε τὰ συμβαίνοντα ἱκανῶς, ἀλλ' ἐάν ποτε ληφθῇ, τότε τῇ αἰσθήσει μᾶλλον τῶν λόγων πιστευτέον, καὶ τοῖς λόγοις, ἐάν ὁμολογούμενα δεικνύωσι τοῖς φαινομένοις (*Génération des animaux*, Γ 760 b 30), « on n'a pas encore recueilli suffisamment de faits ; mais quand on les aura recueillis, il vaudra toujours mieux s'en rapporter à l'observation sensible qu'au raisonnement ; et l'on ne devra ajouter foi aux raisonnements que s'ils se montrent d'accord avec les faits ».

2. Cf. Gény, *Questions d'enseignement*, p. 128-129.

répondre à ces objections et montrer qu'elles ne portent pas, il va de soi qu'il faut les connaître et que souvent peu de science chez un adversaire en exigera une considérable chez le défenseur de la métaphysique.

Tels sont, en très bref, quelques-uns des points d'attache des sciences avec la philosophie et des secours que les premières peuvent rendre à la seconde. On pourrait allonger cette revue, et nous en donnerons plus loin quelques autres exemples. Ce que nous avons dit suffit à notre dessein. Il nous faut maintenant voir en quoi sciences et métaphysique diffèrent, et que la philosophie n'est pas une simple extension de celles-là. Le problème est ici beaucoup plus délicat.

II. — Différences essentielles.

1. Différence d'objet tout d'abord. — Ce que le savant se propose d'expliquer, c'est exclusivement la donnée phénoménale : « La science répond à la question : « qu'est-ce que le monde ? », en répondant à cette autre : « comment faut-il imaginer le monde ? » Entendons-nous. Cela ne veut pas dire que la science soit uniquement affaire d'imagination : elle est avant tout travail d'intelligence. Elle exprime ses résultats en termes de pensée abstraite, en des concepts généraux. Mais ces concepts, d'une part, elle les détermine par l'étude des phénomènes sensibles qu'ils embrassent, et d'autre part elle ne leur demande que de fournir la clef permettant de retrouver et de prévoir les phénomènes »[1].

Le philosophe, lui aussi, part du phénomène : mais le plus souvent ce sera le phénomène premier, si l'on peut dire, la donnée de sens commun, immédiatement accessible et que toutes les élaborations scientifiques les plus perfectionnées ne réussiront pas à détruire ou à transformer totalement, qui l'arrêtera et fera l'objet de ses recherches. Souvent aussi, en métaphysique spéciale surtout, il se trouvera en présence de faits compliqués, accessibles aux seuls savants, mais qui auront été expérimentalement établis et dont il lui faudra tenir compte. Ces faits, d'ailleurs, toujours il devra les dépasser, afin, sous l'apparence, d'atteindre l'être, ou, si l'on veut, le noumène. Sa préoccupation est de chercher ce qui précisément fait le prix, la valeur du phénomène, ce qui fonde sa réalité et est nécessairement requis pour rendre compte de ce que l'observation a pu lui révéler. Se mouvant dans un plan supérieur au sensible, il prétend atteindre, à la fine pointe de son esprit, ce qu'il y a de durable et de permanent par delà l'apparence et le flux du devenir, ce qui, sous la diversité et la multiplicité des individus, répond à l'unité de l'idée, quels rapports enfin soutient ce multiple divers avec l'être par excellence, principe et fin de tout. N'est-ce pas là le sens de cet axiome que la métaphysique a pour objet l'être en tant que tel, c'est-à-dire dans sa nature intime d'être, dans ses raisons d'être intrinsèques ou extrinsèques ?

Reprenons les exemples qui ont servi de thème au présent ouvrage. S'agit-il du *continu*, le philosophe se donnera pour tâche d'expliquer ses propriétés : diffusion dans l'espace, résistance, divisibilité, — c'est par les propriétés que l'on remonte à la nature, et que se manifeste l'essence. Il en

1. P. Colmant, *Revue des questions scientifiques*, oct. 1922, p. 427.

définira donc les conditions nécessaires d'objectivité en fonction des principes premiers rationnels, mais sans s'inquiéter d'en analyser le détail concret, d'en réaliser la division. Tout au contraire le physicien, le chimiste étudiera le continu jusqu'en ses dernières manifestations et cherchera à le réduire en ses derniers éléments matériels ; mais content de la réalité sensible *qui est*, il ne se préoccupera de préciser ni ce qui la rend *possible*, ni ce qui est nécessairement requis *pour qu'elle soit*, ni à plus forte raison comment elle imite ou participe l'être absolu divin.

De même pour la *vie*. Le métaphysicien l'étudiera en elle-même, s'efforçant de déterminer les caractères essentiels qui constituent le vivant dans une catégorie à part et l'opposent au non-vivant. Soucieux avant tout de rattacher la vie à l'être et à ses causes, il tâchera de la définir et d'approcher, ne fût-ce que de très loin, le principe d'où elle procède, en recourant encore aux opérations qui semblent lui être exclusivement propres, c'est à savoir l'immanence, et il recherchera comment et à quelles conditions le vivant pourra être dit, au sens plein du mot, *être* et *un*. Mais il ne poursuivra pas les applications de son concept dans les divers objets de l'expérience, désireux de ne point empiéter sur le domaine du naturaliste. A celui-ci en effet de déterminer si l'éponge vit ou ne vit pas, comment le poisson respire et pourquoi il ne peut vivre dans l'air... et de construire toute la physiologie, toute l'histologie, toute l'anatomie, toute la zoologie...

Sans doute le métaphysicien d'une manière générale ne s'inquiètera pas d'étudier une réalité objective comme la vie ou le continu sans s'être enquis au préalable si cette réalité est donnée et il n'entreprend de faire la théorie d'une essence que lorsqu'il l'a trouvée existante. Mais une fois cette existence établie et cette essence construite, rien n'empêche que, dépassant les limites du connu, le philosophe cherche à définir les conditions du possible purement idéal que lui suggère l'existant ; et l'on comprend qu'alors même que nous ne connaîtrions pas par la foi l'existence des anges, c'est-à-dire des formes séparées, la métaphysique ait étudié la nature de ces formes idéales, quitte à ne donner à ses conclusions, comme il advint pour Aristote, qu'une valeur purement hypothétique.

En d'autres termes, la métaphysique ne prend des faits et des lois que ce qu'ils présentent de plus général ; elle ne considère la réalité qu'expriment ces faits et ces lois que sous son aspect intelligible, qui suppose l'abstraction de toute détermination singulière et concrète. La science s'en tient au concret, elle s'attache au détail et aux phénomènes : elle codifie les apparences, elle ne légifère pas sur les essences.

2. Différence de méthode. — Et ceci nous amène à une seconde différence plus profonde, plus importante, qui est celle de la méthode, méthode toute *a posteriori* pour les sciences de la nature, toute *a priori* pour les mathématiques une fois sauvegardée l'origine des concepts fondamentaux d'où elles partent, — enfin méthode *a priori* et *a posteriori* tout ensemble pour la philosophie. Devant développer ce point en un autre ouvrage, nous ne nous y arrêterons pas ici. Nous nous contenterons seulement de marquer au passage, entre la méthode mathématique et celle de la philosophie, une opposition essentielle que, par malheur, trop de savants et de philosophes sont exposés à oublier.

Le philosophe voulant expliquer la nature dans son fond ne peut et ne doit négliger aucun des aspects de celle-ci : aspect statique et aspect dynamique, quantitatif mais encore et surtout qualitatif, inertie et vie, tendances et instincts, etc., etc., — sa vue de l'être réel doit embrasser tout cela, à peine de ne donner de lui qu'une explication tronquée, incomplète, et, dans la mesure où elle se présenterait comme exclusive, simplement fausse.

La mathématique, au contraire, est, comme telle, une science uniquement abstraite, dont l'objet fondamental et exclusif est l'étendue quantitative, mais qui ignore, de par son essence même, ce qui est qualité, diversité spécifique... De la réalité elle ne retient qu'un point de vue, et sa tendance, il faut bien le reconnaître, est de tout ramener à ce point de vue, de considérer comme inexistant ce qui ne se peut traduire en formules. En quoi l'abus est manifeste et souverainement dangereux.

Que la mathématique puisse s'appliquer à la réalité physique *pour autant* qu'elle est étendue et quantitative, rien de plus certain. Sans attendre les temps modernes, saint Thomas l'avait déjà entrevu : « S'il n'appartient pas au mathématicien comme tel de considérer le mouvement, cependant les principes mathématiques peuvent être appliqués au mouvement »[1]. Mais vouloir traiter toutes les choses de la nature comme si leur essence se ramenait à l'étendue, vouloir réduire toute science à cette forme unique de recherche ou de raisonnement, c'est céder au mirage de l'uniforme nécessité, du mécanisme universel, c'est méconnaître aveuglément ce qu'il y a de plus riche, de plus précieux dans les différents êtres, ce qui les distingue et les spécifie et qui est irréductible à la quantité, c'est se réclamer d'une philosophie ruineuse et qui devrait être périmée. Le châtiment sera que non seulement en métaphysique, mais même en physique, on manquera le principal pour ne retenir des choses qu'un petit côté et que la perspective sera irrémédiablement viciée.

Les récentes discussions sur le temps et l'espace à propos des théories einsteiniennes donnent à cette remarque de simple bon sens un commentaire saisissant. On connaît en effet les théories purement relativistes de la grandeur et de l'espace, plus ou moins renouvelées de Leibniz, que l'on a vu surgir un peu partout en ces derniers temps. Henri Poincaré[2] est à coup sûr l'un de ceux qui ont le mieux mis cette conception en relief ; M. Nordmann[3] le traduit de la manière suivante : « Si tous les objets de l'univers devenaient mille fois plus hauts et mille fois moins larges, nous n'aurions aucun moyen de nous en apercevoir, car nous-mêmes et nos rétines et les mètres dont nous nous servirions pour mesurer les objets, serions déformés en même temps et de même..... ». Mais, je le demande en premier lieu,

1. *In lib. Boet. de Trinit.*, q. V, a. 3 ad 5^m^ : « Motus secundum naturam suam non pertinet ad genus quantitatis, sed participat aliquid de natura quantitatis aliunde, secundum quod divisio motus sumitur ex divisione spatii vel ex divisione mobilis ; et ideo considerare motum non pertinet ad mathematicum, sed tamen principia mathematica ad motum applicari possunt ».

2. H. Poincaré, *Pourquoi l'espace a trois dimensions*, dans la « Revue de métaphysique et de morale », 1912, p. 483 sq. ; *Science et méthode*, p. 95-122 ; *la Science et l'hypothèse*, p. 60-91, etc.

3. *Einstein et l'Univers*, p. 17-22.

parce que nous n'aurions aucun moyen statique, de nature géométrique, de nous en apercevoir, s'ensuivrait-il qu'il n'y en eût pas d'autres, empruntés par exemple à l'ordre dynamique de la *vie* et des conditions de la vie? Un naturaliste, un biologiste interrogé sur ce point, répondra très vraisemblablement que, dans son plan, pareille hypothèse n'a pas de sens. Or, le métaphysicien ne considère pas seulement un monde géométrique qui, comme tel, ni n'existe, ni ne peut exister à part ; il ne saurait se contenter d'arguments empruntés à un ordre exclusivement abstrait. — En second lieu, à supposer que la *mesure* des grandeurs soit essentiellement relative, s'ensuivra-t-il que les *grandeurs* le soient également, en sorte que, si l'univers créé, comme vont le répétant nos métagéomètres modernes, se réduisait à un seul corps, il faudrait dire qu'il n'a pas de grandeur[1]? Un géomètre le dira peut-être, si *a priori* il a confondu ces deux notions dans une même définition, encore que cependant rien ne dût l'empêcher, dans cette hypothèse, de prendre sur ce corps unique un étalon de mesure qui lui permettrait de poser les relations de grandeur. Mais un métaphysicien, qui n'est pas dupe de l'abstraction, ne le pourra certainement pas, dès là qu'il admet l'étendue objective. Celle-ci, en tant qu'elle est donnée, implique un absolu, et en tant qu'elle est ce qu'elle est, implique la mensurabilité par rapport à une mesure non pas nécessairement définie et actuelle, mais au moins simplement possible ; ce qui suffit pour affirmer avec certitude qu'elle implique la grandeur. La *mesure* de la grandeur sera essentiellement relative, mais *la grandeur* elle-même est un attribut essentiel de l'étendue ; elle sera ce qu'est l'étendue, et donc participera de l'absolu[2].

La notion d'espace et les relations de distance, pour autant qu'elles sont objectives et se fondent sur l'étendue réelle, appelleraient une distinction analogue. L'étendue réelle, vraiment objective, comprend aussi bien l'étendue possible que l'étendue actuellement existante ; un esprit purement géométrique identifiera *actuel* avec réel, *possible* avec idéal ou imaginaire, ou purement abstrait ; mais un métaphysicien ne commettra pas cette méprise, et, dépassant toute imagination et toute abstraction géométrique pure, il n'aura nulle difficulté à donner à l'univers un « lieu ».

Quant à l'hypothèse, imaginée par M. Langevin, du « voyageur enfermé dans un boulet de canon et ne vivant que deux ans, tandis que deux cents ans s'écoulent sur la terre », son succès a été considérable, mais de portée philosophique nulle. Les professionnels de la relativité non seulement n'y voient pas de difficulté sérieuse, du point de vue physique et mathématique, mais estiment que les conclusions de M. Langevin s'imposent, étant donné d'une part les postulats reconnus sur la vitesse de la lumière et l'impossibilité pour un mouvement quelconque d'être transmis avec une vitesse qui soit supérieure à celle-ci, étant donné d'autre part la diversité des systèmes de référence galiléens que prête l'hypothèse au voyageur en boulet et à l'observateur terrestre. La question qui intéresse uniquement le physicien

1. Il faut bien se garder de prendre ici l'adjectif *grand* qui a un sens principalement relatif (par opposition à petit...) pour le répondant exact du substantif *grandeur*, dont la signification est avant tout absolue.

2. M. Nys, *La notion de l'espace*, Bruxelles, Sand, 1922, p. 301 sq. élève contre cette théorie de Poincaré d'autres objections également décisives, auxquelles nous ne pouvons que souscrire.

dans l'occurrence est la *mesure* du temps dans chaque système, sans plus ; ce qu'il cherche, c'est à coordonner les lectures faites sur ses horloges, c'est à chronométrer exactement les simultanéités. Dans ce plan tout positif, nous nous garderons de contester l'exactitude des résultats qui nous sont soumis, voire leur nécessité, d'ailleurs essentiellement relative, puisque fonction de postulats toujours revisables et nullement certains. Mais ce point de vue n'est pas celui du philosophe qui ne saurait se contenter d'hypothèses mathématiques, fictives, purement abstraites et qui, se mouvant dans l'ordre métaphysique de l'absolu, doit tendre à définir les conditions nécessaires de possibilité de ces expériences et de ces hypothèses. Or, dans ce plan supérieur d'intelligibilité, la simultanéité réciproque absolue s'impose, et le Voyage en boulet de M. Langevin, non plus que d'autres histoires semblables inventées par les relativistes, — sans doute avant tout pour piquer l'attention du public, — ne touchent ni n'infirment en rien les conclusions du philosophe. Ici encore, comme précédemment, il faut distinguer la *mesure* d'une réalité — dans l'espèce, c'est le temps qui est la mesure du mouvement des choses mobiles — avec cette *réalité* même : l'une est relative et si l'on suppose les mouvements divers, comment s'étonner que les mesures de ces mouvements divers soient elles-mêmes diverses ? l'autre implique de l'absolu. De ce que le physicien peut n'avoir pas à s'inquiéter du tout de la réalité en tant qu'absolue pour établir ses mesures, il ne sera nullement autorisé à en conclure que cette réalité absolue, entraînant une simultanéité absolue, n'est pas la condition essentielle, nécessaire de la possibilité même des mesures qu'il prend. En l'affirmant, il sortirait de sa sphère et en abandonnant la science, il ferait de la plus mauvaise philosophie [1].

A vouloir ainsi mathématiser toutes choses et ramener la réalité concrète à des formules abstraites et à des équations — comme telle a été la tendance assez générale à une époque qui n'est pas encore très éloignée — on serait vite induit à donner une valeur vraiment objective à des raisonnements rigoureux du type de celui-ci : il doit être évident que si, à raison de 10 heures de travail par jour, un ouvrier creuse un puits en dix jours, dix ouvriers creuseront le même puits en un jour, cent ouvriers en une heure, 6 000 ouvriers en une minute, 360 000 ouvriers en une seconde, etc...

Aussi ne pouvons-nous que souscrire, du simple point de vue philosophique, à ce jugement de M. Blondel : « Les sciences exactes restent marquées de ce triple stigmate, et cela jusque dans leur tissu le plus ténu : 1° Elles ne rendent nullement compte ni de la façon dont elles se dégagent de la réalité, ni de la façon dont elles y reviennent et s'y ajustent. Ce qu'elles ont d'efficacité, elles ne l'expliquent pas ; ce qu'elles opèrent, elles ne le connaissent pas. — 2° Quoi qu'elles semblent être fondées dans la réalité et y régner, elles y sont étrangères ; elles ne peuvent rendre compte de la plus simple sensation, ni du moindre acte. Dans sa qualité qui leur échappe en tant que qualité, dans la hiérarchie de chaque synthèse qui forme comme un monde nouveau, il y a un élément qui leur est absolument réfractaire, ce qui, par exemple, restera propre aux composés chimiques quand on aura réussi à traduire leurs combinaisons dans l'esprit

1. Sur cette question de la simultanéité dans la relativité restreinte, nous avons donné plus haut quelques références utiles à consulter : cf. p. 300.

et la langue de la physique mathématique, ce qui est donné dans la première intuition, πρότερον πρὸς ἡμᾶς. Ce qu'elles nous font connaître, elles ne nous le font pas connaître tel que nous le connaissons. — 3° Dans leur travail d'intégration continue, elles font constamment appel à un procédé synthétique seul capable de leur fournir une matière qui soit pour ainsi dire toute formelle ; mais cette initiative même de la pensée leur échappe : elles sont étrangères chez elles. Dans ces sciences où tout semble pénétré de lumière et où la distinction des idées parvient à sa perfection, le ressort de la science n'est pas la science ; ce qu'elles connaissent, elles ne le *connaissent* pas tel qu'elles *le* connaissent » [1].

3. Difficulté de distinguer parfois sciences et philosophie. — Si les sciences se distinguent de la philosophie par leur objet et leurs méthodes, et si d'autre part toute théorie métaphysique qui contredirait à des faits certains doit être par là même rejetée, on ne saurait nier que, dans certains cas limites, il ne soit difficile de distinguer où s'arrête la science, où commence la philosophie. Distinction ne veut dire ni séparation, ni cloison étanche et il n'y a pas de science véritable qui n'aspire à un couronnement philosophique ! Mais comment établir ce départ ? Ce sont là questions particulières et déterminations qui devront se préciser au fur et à mesure que l'occasion s'en présentera et pour lesquelles on ne peut donner de règles générales. Bornons-nous ici à deux exemples.

Le premier nous sera fourni par le problème de l'*évolution*. Celui-ci se rattache sans doute à la philosophie par plus d'un point ; mais relevant à la fois de la science et de la philosophie, il faut avouer qu'il appartient beaucoup plus à la science qu'à la philosophie et ce serait un grand tort de vouloir, comme l'ont fait ou le font encore certains, traiter une question qui est avant tout une question de fait comme une question exclusivement de droit. Quelle réponse la nature donne-t-elle à cette demande : y a-t-il ou non évolution ? Voilà ce qui importe. La paléontologie et la systématique nous fournissent-elles des types fixes qui se conservent et se transmettent invariablement, ou au contraire des formes, des espèces variables en continuité génétique et indéfiniment plastiques ? L'embryologie permet-elle vraiment d'affirmer que l'embryon, dans les diverses phases de son développement, « récapitule » ses diverses formes ancestrales ? Et que peuvent bien valoir ces « séries » continues d'organes que les partisans du transformisme se plaisent à dresser en vue d'établir la ressemblance de ces organes et d'en conclure à une descendance ou filiation commune ? Ce sont là questions de fait, sur lesquelles les sciences d'observation doivent ici être interrogées les premières.

Mais l'évolution appartient aussi à la philosophie, dès qu'elle touche à l'origine des êtres, à la nature de l'âme, au rapport de la matière et de l'esprit, et c'est en ce point précis que l'on devra appliquer la doctrine développée plus haut. La théorie de l'évolution n'est qu'une théorie, une hypothèse, et les faits d'ailleurs, au témoignage de ses partisans les plus résolus, loin de justifier son extension à l'univers entier et à tout ce qui est, suggère tout au plus entre les différentes espèces une continuité limitée et

1. *L'Action*, p. 60-61.

relative. En tant que théorie représentative et même largement explicative de ces faits, la philosophie laisse à l'évolution toute liberté et ne voit aucune objection de fond, tout au contraire, à opposer à la dépendance organique des nombreuses espèces animales ou végétales maintenant fixées, par rapport à quelques types primitifs en nombre très restreint. Elle garde seulement à son égard un droit de contrôle, pour le cas où cette théorie, dépassant les limites du monde sensible où elle se meut légitimement, nierait des réalités d'ordre suprasensible qui ne ressortissent point à son tribunal, pour le cas encore, où, d'aventure, elle heurterait des principes métaphysiques certains comme l'irréductibilité de la matière à l'esprit ou de l'esprit à la matière, la contingence de l'être soumis au mouvement, pour le cas enfin où, cédant au mirage du système, le savant évolutionniste, non seulement athée, mais déiste et chrétien, s'aviserait de présenter l'évolution universelle comme le moyen unique, à l'exclusion de tout autre, de rendre intelligible l'œuvre de la création, comme le seul qui convienne à la sagesse divine, comme le seul qui, dans l'hypothèse de la création, devait nécessairement s'imposer à Dieu [1].

Le P. Geny [2] donne un autre exemple, « celui de l'*unité du composé* naturel, spécialement du composé vivant. C'est un problème fort difficile, dit-il, que d'établir, non l'existence de cette unité, mais les conditions qu'elle impose, par exemple du côté de la continuité de la matière : faut-il admettre une continuité parfaite, ou seulement imparfaite? Et dans ce second cas comment la concevoir? Un métaphysicien peu averti fera son choix *a priori* ; ne serait-il pas plus sage de consulter d'abord les faits, de voir s'ils n'excluent pas telles ou telles des hypothèses imaginées? Il est très vrai que des principes métaphysiques certains peuvent faire condamner d'avance une recherche comme sans issue ; mais il faut qu'il s'agisse de principes vraiment certains, et même en métaphysique, tout n'est pas certain pour nous ». Ce qui est indubitable, et ce que trop de métaphysiciens sont portés à oublier.

III. — Philosophie et théories scientifiques

Nous disions plus haut que la métaphysique doit toujours tenir compte des faits et des lois expérimentales. Mais à côté de ces lois qui ne sont que des généralisations d'observations et d'expériences dûment établies, et visent

1. Sur ce problème délicat de l'évolution, cf. la nouvelle édition par M. Chincholle des *Origines* de M. Gilbert, Paris, Letouzey, 1923 ; M. de Dorlodot, *Le darwinisme au point de vue de l'orthodoxie catholique*, 1921, Bruxelles, Vromant ; le P. K. France, s. j., *The theory of evolution in the light of facts*, tr. angl., London, Kegan Paul, 1913 ; sans oublier les remarquables articles, déjà anciens, du P. de Sinéty, *Un demi-siècle de Darwinisme*, dans « Revue des questions scientifiques », 1910, p. 1-38, 480-513 et *Preuves et limites du transformisme*, dans « Etudes », 1911, t. II, p. 660-686. Il n'est d'ailleurs pas inutile de noter en passant qu'une réaction très nette et très vive se dessine à l'heure actuelle, dans le monde savant, contre le « dogme » transformiste. On sait le caractère aigu qu'a pris le mouvement en certaines universités américaines ; et nous avons eu en France une manifestation sensationnelle de ce nouvel état d'esprit dans l'ouvrage monumental du professeur Vialleton, *Membres et ceintures des Vertébrés tétrapodes. Critique morphologique du Transformisme*, Paris, Doin, 1923.

2. *Questions d'enseignement*, p. 135-136.

les aspects les plus généraux des choses — la philosophie ne retient que celles-là — la science positive construit des théories et propose des hypothèses : ce sont les lois proprement scientifiques : lois de la gravitation universelle, théories sur la composition atomique, ionique des corps, théorie cinétique des gaz ; théories relatives à la lumière : celle-ci est-elle un courant comme le veut Maxwell, un mouvement comme le voulait Fresnel, ou peut-onr amener ces deux théories l'une à l'autre comme le croit Poincaré?[1] — de même et *à fortiori* l'existence de l'éther dont nous avons parlé à plusieurs reprises au cours du présent volume, ou la théorie de la relativité, dont beaucoup parlent sans évidemment savoir en quoi elle consiste ni comprendre du tout sa portée.

Nul vrai savant ne croirait avoir fait œuvre qui compte s'il ne s'élevait à ces synthèses supérieures et ne tâchait, comme le dit Poincaré, « à rapprocher des faits que les apparences séparaient, bien qu'ils fussent liés par quelque parenté naturelle et cachée »[2], c'est-à-dire à ramener à l'unité d'une même formule des faits qui sont au moins en apparence divers et étrangers les uns aux autres.

Quelle attitude le philosophe prendra-t-il à leur endroit?

Il nous semble qu'il y aurait ici lieu de distinguer, d'après les affirmations mêmes des savants, entre deux catégories de lois scientifiques. Les unes se présentent comme ayant, *dans leur ordre*, valeur EXPLICATIVE de la réalité *physique*, les autres, ce sont les théories mathématiques, ou ce que Duhem a improprement dénommé les théories physiques, ne prétendent à rien d'autre qu'à une valeur REPRÉSENTATIVE qui est purement SYMBOLIQUE.

1. Théories physiques explicatives. — Comme types des premières nous aurons ces théories construites à partir des données de la réalité, dont il a été constamment question au cours même de notre étude sur l'hylémorphisme et qui cherchent à donner une explication scientifique aussi complète que possible de la matière en recourant soit à des atomes insécables, soit à de pures forces, depuis l'atomisme antique et le dynamisme leibnizien, jusqu'à l'énergétisme moderne et aux théories actuelles, électroniques ou autres.

Laquelle de ces explications traduit avec le plus de vérité les résultats de l'expérience sensible et la nature *physique* des corps? Il appartient aux seuls physiciens de répondre et à l'observation de décider de la valeur de leurs conclusions. Le métaphysicien qui s'est placé dans un plan supérieur et envisage les êtres dans leur totalité sans doute, mais d'un point de vue beaucoup plus compréhensif, n'a pas à s'inquiéter des divergences qui séparent les spécialistes, ni des fluctuations et variations qui marquent leurs progrès. Le problème de la matière ne consistera pas pour lui à exprimer au mieux la réalité apparente et sensible, celle qui tombe sous l'appréhension du sens et s'arrête au quantitatif, au physique ; mais il consistera, comme nous l'avons dit, à trouver la raison intelligible de l'étendue.

Or que la matière soit en dernière analyse composée d'atomes, d'ions, peut lui chaut : les atomes et les ions sont-ils oui ou non étendus, —

1. *Valeur de la science*, p. 252.
2. *Ibid.*, p. 266.

avec de l'inétendu est-il intelligible que l'on puisse faire de l'étendue, — l'étendue comme telle s'explique-t-elle par elle-même, ou implique-t-elle au regard de la raison métaphysique des antinomies irréductibles, — un seul principe originel suffit-il à en rendre raison ? tels sont les problèmes qui se posent au métaphysicien et dont le physicien, s'il veut rester dans son rôle, n'a pas à connaître.

Le métaphysicien sans doute ne refusera pas au physicien d'arriver peu à peu dans ses essais synthétiques à exprimer de mieux en mieux le réel sensible et physique, à leur assurer progressivement au fur et à mesure de nouvelles vérifications une valeur explicative de plus en plus grande qui atteindra parfois la valeur des lois expérimentales. Ce qui au début n'était qu'hypothétique, et représentation insuffisamment fondée, pourra devenir avec le temps du certain, « lorsque des expérimentations multipliées en des domaines différents la vérifient ou que l'observation découvre des faits nouveaux qu'elle avait fait prévoir »[1]. Le philosophe alors en tiendra compte dans la mesure où il se trouvera en présence de réalités dûment constatées. Mais ce qu'il ne peut ni ne doit admettre, c'est que ces théories en tant que telles prétendent à donner du réel une explication métaphysique, qu'elles visent à donner les dernières raisons de la nature des choses. Pour nous borner à un exemple, la physique Cartésienne, qui voulait être en même temps une métaphysique, est périmée comme philosophie[2]. Ainsi en sera-t-il de toutes les physiques ou autres, qui, dépassant leur sphère propre, voudront se substituer à la philosophie proprement dite.

La métaphysique de la connaissance sensible nous fournit une nouvelle application de ces principes ; et, pour rendre cette application plus concrète, ne parlons que de la connaissance des phénomènes d'ordre lumineux. Cette connaissance, comme il arrive pour toute connaissance qui prend son origine dans la sensation externe, suppose deux éléments, l'un en dehors du sens et qui est la raison objective du phénomène lumineux, l'autre, propre au connaissant et qui constitue l'acte de connaissance même par lequel le sujet s'assimile le phénomène, ou, si l'on veut, par lequel le phénomène existe comme phénomène pour le sujet connaissant. L'attitude du savant qui veut expliquer le mécanisme de cette connaissance et celle du métaphysicien en présence de ces deux éléments sera tout à fait différente.

En vertu même de ce que nous disions plus haut, il est évident que la physiologie et la biologie ainsi que la physique sont seules compétentes pour fournir au métaphysicien les données exactes concernant le mécanisme et le contenu de la sensation. Des conditions d'exercice du sens, de l'influence du milieu intermédiaire entre l'objet et le siège de la sensation, des facteurs physiques, physiologiques qui interviennent dans la connaissance sensible... dépend pour une bonne part le résidu objectif qui sera l'élément représen-

1. P. Colmant, *loc. cit.*, p. 429.

2. Et d'autre part, le mécanisme pur, comme l'établit Duhem, n'est pas une vraie théorie physique : il n'a pour le physicien aucun sens. — Les déclarations de Mach, dans son ouvrage si connu *La Mécanique*, p. 465-466 (de la traduction française, Paris, Hermann, 1904), ne sont pas moins significatives. Sur le mécanisme et le problème de la forme, le P. De Munnynck, dans la *Revue néo-scolastique* de 1913, p. 27-29, a d'intéressantes considérations.

tatif de la sensation : sur tout cela les sciences physiques et naturelles ont seules autorité pour nous renseigner. Le philosophe, ici comme partout, accepte de ces sciences les faits, les résultats, qui serviront à préciser la valeur significative du « déterminant cognitionnel » de la sensation ; il n'a pas, comme philosophe, à établir ces résultats et toute proposition *a priori* qui tendrait à ébranler ceux-ci devrait être considérée comme non avenue, voire même singulièrement périlleuse. Une montagne de syllogismes ne vaut pas contre un simple petit fait solidement prouvé et d'autre part, nier ou transformer ces données de l'expérience, lorsqu'elles ont été établies avec certitude, ce serait en l'espèce prendre la connaissance en défaut chez elle dans son propre domaine, ce serait le scepticisme.

Aussi, pour le dire en passant, voilà pourquoi nous ne voyons aucun nconvénient à ce que, sur le point spécial de l'objectivité des couleurs, tant discuté par certains scolastiques, l'on abandonne, s'il est besoin, telle ou telle théorie simpliste des anciens qui, se fiant en tout au seul témoignage de la sensation directe et vulgaire, sans le critiquer, plaquait dans les objets les couleurs, telles qu'elles nous apparaissent. Si les données scientifiques, si les lois expérimentales devaient montrer avec certitude l'inadéquation des apparences sensibles telles que nous les appréhendons subjectivement, et de l'objet, nous devrions sans hésiter reléguer au dépôt des archives de l'histoire de la philosophie, et les idées pseudo-scientifiques que les anciens professaient en ces matières et les conséquences qu'ils en prétendaient tirer, — en quoi d'ailleurs nous serions simplement fidèles à leur propre méthode.

Mais si, au point de départ de la connaissance sensible, les données expérimentales et scientifiques ont une grande importance, il n'en est pas moins vrai que le rôle du philosophe dans l'étude de la perception des phénomènes, par exemple des phénomènes lumineux, restera parfaitement distinct de celui du physiologiste ou du physicien. Libre à Fresnel, Maxwell, Poincaré... de construire leurs théories sur la nature physique de la lumière, c'est-à-dire sur les conditions quantitatives du phénomène lumineux ou coloré. Ces théories, on peut le prédire sans crainte, se perfectionneront avec le temps et de nouvelles découvertes amèneront les physiciens de l'avenir à serrer de plus près dans des formules plus précises et plus vraies les faits d'ordre lumineux. Il y a plus : le métaphysicien laisse au physicien cette tâche ; ce qu'il étudie dans la lumière, dans la couleur, ce qui lui importe avant tout, c'est la nature même de la lumière en tant qu'être : celle-ci s'explique-t-elle uniquement avec de la quantité et du mouvement, ou ne doit-elle pas être rangée dans une catégorie à part, irréductible à la quantité et au mouvement, qui serait la qualité ? Et cette qualité comment la concevoir, se suffit-elle à elle même, que pose-t-elle et qu'implique-t-elle dans l'être ? — agit-elle par elle-même, ou est-ce la substance qu'elle informe qui agit par elle ?... Quel rôle enfin joue-t-elle dans la connaissance ? est-elle objet médiat ou immédiat d'appréhension ?... Voilà ce qui intéresse le métaphysicien dans l'étude des phénomènes physiques et qui n'appartient pas au physicien. — D'autre part le fait même de la connaissance en tant que connaissance, échappe au savant : s'il en décrit le mécanisme et le contenu, il ne l'atteint pas dans ses racines ontologiques. Il est douteux que la science serve en quoi que ce soit à décider si une espèce seulement ou deux sont nécessaires pour

expliquer l'assimilation dans la connaissance sensible[1] ! Cette même science est impuissante à décider par elle-même si la sensation appartient au composé ou non, elle ne dit rien sur le principe qui lui donne naissance : tout cela revient au philosophe seul.

Ces remarques nous permettent de dépasser la connaissance sensible et portent plus loin ; elles nous font comprendre par un *a fortiori* nécessaire quel crédit il convient d'accorder à ces savants qui veulent, au nom de la science, attaquer la métaphysique, aux matérialistes par exemple qui, pour n'avoir pas trouvé la pensée au bout de leurs doigts ou de leurs instruments, nient la spiritualité de cette pensée même et la veulent ramener, comme ils font pour la sensation, à des forces physico-chimiques. En parlant ainsi, ils ne parlent plus en savants ni au nom de la science, celle-ci ne pouvant de fait leur donner l'immatériel en tant que tel, mais en métaphysiciens, dont la métaphysique ne tient pas.

2. Théories symboliques — Outre les théories explicatives ou prétendues telles que proposent les savants modernes et que tous plus ou moins consciemment ne cessent de poursuivre[2], il y a ce que l'on a appelé les théories « représentatives » ou « symboliques », qui sont des cadres purement formels et ne prétendent nullement atteindre le fond de la réalité comme telle. Ecoutons plutôt le théoricien de la « Théorie physique » ainsi comprise, le regretté Pierre Duhem : « Une théorie physique n'est pas une explication. C'est un système de propositions mathématiques déduites d'un petit nombre de principes qui ont pour but de représenter aussi simplement, aussi complètement et aussi exactement que possible un ensemble de lois expérimentales »[3]. C'est là d'ailleurs une idée chère à Duhem ; il y revient

1. Il ne faudrait pas croire que les espèces impresses ou expresses qui tiennent lieu de l'objet et nous le font connaître, — celles dont s'occupe la psychologie, — se confondent avec les images rétiniennes par exemple que l'on étudie au cours de biologie ! Une méprise aussi grossière dénoterait une ignorance totale de l'explication scolastique.

2. M. Meyerson, *De l'explication dans les sciences*, t. I, p. 23-32, apporte à l'appui de cette manière de voir des faits nombreux fort significatifs. Mais il faut se garder de donner à ces témoignages, conscients ou inconscients, en faveur du réalisme ontologique et de notre tendance congénitale à l'objectivité, une portée que leurs auteurs sont tout prêts à restreindre étrangement dans la réflexion. C'est ainsi que M. Anthony, professeur au Muséum d'histoire naturelle, a pu écrire, en s'affirmant d'accord avec M. Meyerson : « Essentiellement différente de la connaissance du fait, la Science est, de par sa nature même, une explication répondant au besoin de comprendre de l'esprit humain... Une *théorie* n'a pas à établir comment se sont passés les phénomènes, mais comment ils ont dû se passer possiblement. *Elle ne vise pas à faire connaître la réalité*, ce lui serait d'ailleurs impossible, mais seulement à la mettre en accord avec la forme de notre entendement humain » (*Une récente critique de l'évolutionisme*, dans la « Revue générale des sciences », janvier 1924, p. 39-40). Appliquez cette manière de voir, par exemple, à la genèse des formes vivantes, vous aboutirez manifestement au contradictoire et à l'absurde. Ou notre entendement humain est ordonné à s'assimiler l'être tel qu'il est, voire n'a pas d'autre fonction que de l'atteindre ; mais alors une théorie conforme à cette fin, par définition même doit nous faire connaître la réalité, et donc quelle a été en fait l'histoire de l'apparition et de la succession des formes ; ou notre entendement est séparé de la réalité par une cloison étanche et alors une théorie qui répond à son besoin d'unité et d'« explication causale », exclusivement phénoménale et déterministe, pourra lui être un passe-temps agréable : ce ne sera qu'un jeu décevant, dépourvu de toute signification.

3. *Théorie physique*, p. 26.

avec insistance à maintes reprises : « Qu'est-ce qu'un principe de physique théorique ? C'est une forme mathématique propre à résumer et à classer des lois constatées par l'expérience. Par lui-même, ce principe n'est ni vrai ni faux ; il donne simplement une image plus ou moins satisfaisante des lois qu'il prétend représenter. Ces lois, elles, sont des affirmations touchant la réalité objective ; avec telle proposition de métaphysique ou de théologie, elles peuvent donc être d'accord ou se trouver en désaccord. Mais la classification systématique qu'en donne la théorie n'ajoute rien ni ne retranche rien à leur vérité, à leur certitude, à leur portée objective. L'intervention du principe théorique qui les résume et les ordonne ne peut ni détruire l'accord entre ces lois et les doctrines métaphysiques et religieuses, si cet accord existait avant l'intervention de ce principe, ni rétablir cet accord, s'il n'existait pas auparavant ». D'où cette conclusion : « *De soi et par essence, tout principe de physique théorique est sans usage dans les discussions métaphysiques ou théologiques* »[1]. Ce que M. Duhem illustre en montrant de façon lumineuse que toutes les conclusions, tirées par des pseudo-savants du principe de conservation de l'énergie, contre la liberté sont dépourvues de sens[2].

De son côté, M. Maritain écrit à ce sujet fort justement : « La physique moderne est merveilleusement riche et puissante, mais décevante aussi : pour cette bonne raison qu'elle n'est pas, proprement, une Physique, une science de la nature sensible elle-même et des causes réelles qui y sont en jeu, mais seulement une Mathématique des phénomènes sensibles. C'est une « science mixte », une science *formellement mathématique* à laquelle le donné physique ne fait que fournir une *matière*. Elle n'a donc pas pour objet propre (pour « objet formel ») les choses de la nature prises en elles-mêmes, ni leurs principes constitutifs, ni leurs causes, elle vise seulement un de leurs aspects, elle ne s'occupe que d'établir des fonctions entre grandeurs variables, et de fabriquer un réseau abstrait de relations mathématiques applicable le plus exactement possible aux phénomènes naturels. Elle répond ainsi (mais elle seule, et à cela près que les « lois » qu'elle découvre manifestent encore une certaine sorte de « cause », la cause formelle mathématique ou l'harmonie numérique de la création), elle répond ainsi à la conception que A. Comte se faisait de la science, l'erreur de Comte ayant été de généraliser à toute science ce qui n'est vrai que d'un type de science très particulier et à vrai dire exceptionnel »[3].

M. Leclerc du Sablon dans la conclusion de son livre sur l'*Unité de la science* confirme pleinement ces assertions diverses de MM. Duhem et Maritain en nous définissant de manière très exacte ce que les savants modernes entendent par *théories* et comment ils les distinguent des sciences expérimentales : « Les théories, écrit-il, ne sont possibles que si on leur donne des postulats comme point de départ. Au lieu de s'appuyer sur les faits, comme la science expérimentale, elles sont suspendues à une hypothèse, *sans contact direct avec la réalité*. Aussi, tandis que la science expérimentale, malgré des retouches incessantes, continue à progresser et à s'élever sur des fondations à peine modifiées, les théories peuvent s'effondrer d'une façon complète :

1. *Annales de philosophie chrétienne*, loc. cit., p. 59-60.
2. *Ibid.*, p. 60-62.
3. *Théonas*, p. 79-80.

on doit alors en imaginer d'autres à partir de nouvelles hypothèses. La science parfaite serait celle où la théorie, en se développant logiquement à partir des principes, viendrait encadrer exactement tous les phénomènes »[1].

Pour en revenir à Duhem, on lui a fait grief jadis, et non sans quelque raison, d'avoir proposé sa « Théorie physique » dans un sens exclusif[2]. Le savant digne de ce nom a une idée plus haute de la science et tant qu'il ne croit pas avoir donné une certaine explication au moins physique de la réalité, il ne peut être content. De plus n'est-il pas à craindre — on ne le voit que trop actuellement à propos des théories einsteiniennes — que, l'instinct réaliste de l'intelligence reprenant le dessus, on n'en arrive vite à substantifier les formules d'algèbre et que l'on n'en vienne à attacher « quelque valeur physique et ontologique aux êtres de raison qu'on est contraint de construire pour soutenir le langage mathématique »[3]? Mais une fois comprise cette position du physicien moderne, c'est à savoir que « la science est symbolique et que la représentation mathématique sur laquelle il travaille se substitue totalement à ses yeux à la réalité qu'elle est censée traduire », ce pendant que, d'autre part, il ne se soucie en rien « de cette réalité considérée en elle-même, indépendamment de son image mathématique »[4], l'attitude du philosophe à son égard devient extrêmement simple : n'ayant souci, lui, que de cette réalité considérée en elle-même, il n'a évidemment à s'inquiéter en rien des constructions figuratives et symboliques des physico-mathématiciens, non plus que de celles des métagéomètres. Une fois admis les présupposés et compris le point de vue, *pourvu que l'on s'y tienne*, on ne voit pas quelle difficulté il y aurait à conclure avec Duhem[5] :

1. *L'unité de la science*, p. 280. Paris, Alcan, 1919

2. Cf. R. Marchal, s. j., *Symbolisme et liberté dans la Science*, dans « Revue de philosophie », 1911, t. XVIII et XIX, série malheureusement inachevée.

3. *Théonas*, loc. cit.

4. Pénier, *Revue apologétique*, 15 oct. 1922, p. 107. Il est d'ailleurs très curieux de noter que cette forme purement mathématique donnée à la science, forme qui, un instant, parut être « l'idéal même auquel la sience devait tendre », a ménagé à ses partisans de réels déboires. M. Meyerson le constate très opportunément à propos de la thermodynamique, construite tout entière à partir d'énoncés très généraux abstraits et, comme il dit, « fortement pénétrée de théorie mathématique ». L'espoir qu'elle deviendrait le modèle des sciences futures a été comme « fauché dans l'herbe », la thermodynamique s'étant trouvée impuissante à expliquer certains phénomènes tels que la couleur bleue du ciel ou le mouvement brownien... » (*De l'explication dans les sciences*, t. I, p. 22-23).

5. *Annales de philosophie chrétienne*, loc. cit., p. 62-63. Duhem a traité à maintes reprises cette question des rapports de la science, de la philosophie et de la religion. Signalons en particulier un article rarement cité et publié par lui dans les *Annales de philosophie* de 1893, t. CXXVI, p. 461-486, *Physique et métaphysique*, en réponse à une attaque de M. Vicaire, parue dans le même périodique, *ibid.*, p. 50-81 et 113-138, sous le titre : *De la valeur objective des hypothèses physiques*. M. Mentré, dans un article très intéressant de la *Revue de philosophie*, septembre 1922, *Pierre Duhem le théoricien*, s'est montré sévère à l'endroit de la philosophie fondamentale de Duhem, p. 457-460 et nous n'avons l'intention ni d'infirmer, ni de confirmer ici l'interprétation d'ailleurs très fine qu'il donne du « bon sens » d'après Duhem. Il nous semble bien cependant que les distinctions apportées par Duhem dans *Physique et métaphysique* se peuvent très raisonnablement concilier avec une philosophie essentiellement réaliste et de même sa conception toute symbolique de la théorie mathématique, à condition de s'en

« Physique de croyant que cette Physique-là, dira-t-on, puisque, si radicalement, elle dénie toute valeur aux objections tirées de la théorie contre la métaphysique spiritualiste et contre la foi catholique ! — Mais, tout aussi justement, Physique d'incroyant, car elle ne fait ni moins bonne ni moins rigoureuse justice des arguments que l'on s'essaierait à déduire de la théorie en faveur de la métaphysique ou du dogme. Il est absurde de prétendre qu'un principe de physique théorique contredise à une proposition formulée par la philosophie spiritualiste ou par la doctrine catholique ; il est non moins absurde de prétendre qu'il confirme une telle proposition. Il ne saurait y avoir ni désaccord ni accord, entre une proposition qui est un jugement touchant la réalité objective et une autre propositon qui n'a aucune portée objective. Toutes les fois donc que l'on citera un principe de physique théorique à l'appui d'une doctrine métaphysique ou d'un dogme religieux on commettra une méprise, on attribuera à ce principe un sens qui n'est pas le sien, une valeur qui ne lui appartient pas ».

Il faut absolument en finir avec cette idée que nous devons élever notre philosophie et la modeler sur les *théories* scientifiques « représentatives » ou « symboliques ». Malgré le courant presque irrésistible qui entraînait les penseurs du moyen âge à confondre dans un même exposé des disciplines irréductibles, les plus grands d'entre les scolastiques, saint Thomas entre autres, embrassant la presque totalité des sciences de leur temps et les confondant parfois à tort, surent construire une métaphysique qui, en fait, en était indépendante : voilà pourquoi celle-ci demeure, alors que leur science a passé et nous fait sourire. Forts de cet exemple, gardons-nous d'accrocher à des hypothèses fragiles, indéfiniment révisables, ce qui appartient en propre à l'absolu de l'esprit et de l'être. « On ne peut maintenir aujourd'hui, dit justement le P. Gemelli, une théorie qui réduit la philosophie à une somme de science. Soutenir cette théorie, c'est faire du positivisme. Nés à une époque où le positivisme était triomphant et prodiguait le respect dû à la science, les néo-scolastiques n'ont pas toujours résisté à la tentation de faire la cour à celle-ci. Or c'est là une erreur. Science et philosophie sont deux branches hétérogènes du savoir. Car la philosophie est quelque chose de plus, de différent et de mieux qu'un simple moyen de traiter la science du sommet des sciences, ou que la « somme des notions et des hypothèses scientifiques ». Elle est la science unique et véritable qui seule constitue le savoir absolu. Tout cela est méconnu par ceux qui, de peur de passer pour moins avancés que les positivistes, songent à intégrer la philosophie par les progrès scientifiques »[1]. Ailleurs, dans *Psicologia e Biologia*, le même auteur fait une application très heureuse de cette thèse et voici le résumé qu'en donne le P. de la Vaissière en l'approuvant sans restriction : « Biologie et psychologie sont distinctes et par leur objet et par leur méthode. La biologie peut rendre de vrais et importants services à la psychologie en lui présentant des modèles de rigoureuse observation et aussi en déterminant les concomittants du fait de conscience ; mais là se

tenir aux conventions initiales et de ne pas « ontologiser » ce qui est purement formel. On consultera avec fruit sur la question un excellent article du P. V. Schaffers, s. j., *Pierre Duhem, et la théorie physique*, dans la « Revue des questions scientifiques », janvier 1922.

1. *Revue néo-scolastique*, 1912, p. 551.

borne son rôle. Quant à la psychologie expérimentale, elle renonce à être explicative, mais elle n'en tend pas moins d'elle-même à être complétée par une science supérieure donnant aux activités psychiques leur valeur et leur signification. Cette science est la psychologie rationnelle ; pour elle l'esprit n'est pas simplement l'objet d'étude, mais encore le moyen qui manifeste la réalité »[1].

Vouloir confondre la philosophie et les sciences particulières amènerait à maintenir dans l'étude et l'enseignement de la métaphysique ce concordisme désuet et ruineux qui nous a donné des philosophies à la Goudin ou à la Sylvestre Mauro, scandale de la scolastique et objet de la risée de nos contemporains. Cela nous n'en voulons pas.

3. Pas de concordisme métaphysique. — On sait en quoi consiste ce que l'on a appelé le *concordisme*. Des exégètes bien intentionnés s'efforcèrent longtemps d'établir entre les découvertes géologiques et astronomiques et le texte de la Bible une concordance parfaite. L'Ecriture sainte ne peut errer, ce qui est de foi, — et l'on en concluait : « Donc elle ne peut rien dire qui soit contraire à la science, et, par suite, il incombe aux exégètes catholiques de montrer à chaque découverte nouvelle l'accord du texte sacré avec les données de la science en travail ». Tel était le raisonnement. Les conséquences absurdes qui en sont résultées, — nous voulons dire les contradictions palpables et patentes où se sont débattus en vain les malheureux apologistes à qui revenait la tâche ardue de torturer les textes pour leur faire soutenir hier le système de Ptolémée, aujourd'hui celui de Copernic... — les conséquences absurdes de ce raisonnement sont arrivées avec le temps à en montrer la fausseté. Il n'y a pas d'erreur dans la Bible : ce principe de foi demeure immuable et intangible ; mais il n'y a erreur au sens propre que dans le jugement, c'est-à-dire dans ce que l'on affirme ou ce que l'on nie de quelque chose : or la Bible ni n'affirme, ni ne nie rien en matière de science, elle n'est pas un livre scientifique et elle ne parle des objets qui peuvent toucher à la science que selon les apparences. Elle n'offre pas plus un enseignement scientifique sur la formation de notre globe que sur les mouvements des astres : vouloir y trouver une confirmation ou une négation d'une théorie scientifique quelconque est se méprendre du tout au tout sur le caractère des Livres Saints, et le géologue, tout de même que l'astronome, s'ils restent sur leur propre terrain, n'ont rien à craindre de Moïse ni de Josué. C'en est assez pour faire tomber les prétendues objections scientifiques contre l'Ecriture Sainte, mais aussi du coup, dans une large mesure, l'Apologétique dite scientifique[2].

Ce qui s'est passé sur le terrain de l'exégèse et qui a été jugé solennellement par l'Eglise dans l'Encyclique de Léon XIII *Providentissimus*, se passe actuellement sur le terrain philosophique où la distinction entre ce qui est du domaine de la raison pure et les théories scientifiques proprement dites tend à s'imposer de plus en plus. La métaphysique, science du

1. *Études*, 1913, t. 137, p. 515.

2. M. Termier, dans un important article de la *Revue des Jeunes* du 10 déc. 1921, *Le témoignage des sciences*, a excellemment traité de cette question toujours irritante des « objections scientifiques » (p. 503 sq.) contre la Bible et aussi contre la Métaphysique ; nous ne saurions trop louer ce « témoignage » si autorisé et si compétent.

nécessaire et de l'absolu, ne perd jamais de vue les faits, mais elle n'est pas soumise aux fluctuations de systèmes ou d'hypothèses en formation ; elle se meut dans une sphère différente, et il n'y a pas à vouloir lui assurer le bénéfice d'un concordisme sans cesse révisable.

* * *

En résumé, la philosophie, prend contact avec les sciences dans la mesure où celles-ci lui fournissent des faits certains, des lois *expérimentales* rigoureuses. Ces faits et ces lois constituent une matière sur laquelle travaillera la philosophie, et c'est à cette condition qu'elle n'y contredira pas et qu'elle conservera toujours quelque point d'attache avec ces données de l'expérience, qu'elle pourra se dire et être dite une science réelle. Mais ces lois et ces faits, la philosophie, se doit de les dépasser, son objet formel étant autre que le sensible ; elle se meut dans un plan qui est différent et elle reste indépendante de la science proprement dite, de la science constructive qui cherche, à l'aide de ses théories, à *représenter* symboliquement, mais non à *expliquer* les phénomènes de la nature. Ce faisant, elle se borne à maintenir les droits supérieurs de la raison et de l'absolu, mais elle ne pose pas pour autant de cloison étanche entre les domaines respectifs de la science et de la métaphysique : si elle affirme une *distinction*, elle ne veut pas entendre parler de *séparation*. C'est ce qu'un savant éminent, M. Termier, a mis en excellente lumière en une page remarquable qui servira de conclusion à cet appendice :

« Ce n'est ni dans les sciences physiques, ni dans les sciences naturelles que réside cette démonstration de la vérité du christianisme. Si l'on convient de limiter les sciences dont je parle aux phénomènes et à leurs lois, il est évident qu'elles n'ont rien à nous apprendre sur les questions de causes et d'origines. Le domaine scientifique ainsi compris est, par définition même, entièrement distinct du domaine philosophique et religieux. Libre au savant de ne pas sortir du premier de ces deux domaines ; libre à lui d'ignorer l'autre domaine, ou d'avoir l'air de l'ignorer en gardant pour soi le résultat des incursions qu'il y tente... Il est une deuxième catégorie de savants, dans laquelle je désire que l'on me range et qui se caractérise ainsi : ils regardent comme factice, conventionnelle et, dès lors, franchissable, la limite des deux domaines. Ils ne se contentent point d'être savants, ils s'efforcent d'être des philosophes ; ils tiennent que la philosophie est la science suprême et que, si elle est *distincte* par son objet et par sa méthode, elle n'en est pas *séparée* ; ils pensent que les conclusions des sciences particulières doivent être interprétées et fécondées par elle ; ils ont le souci, non seulement des phénomènes et des lois, mais encore des causes et des origines, qui pour eux ne sont pas *nécessairement* inconnaissables ; et après avoir étudié les phénomènes et énoncé les lois, ils ne craignent pas d'aborder la spéculation métaphysique, en partant des conquêtes réalisées par leur discipline spéciale. Les sciences particulières sont, à leurs yeux, des degrés pour monter vers la connaissance générale et universelle » [1].

1. *Loc. cit.*, p. 500-502.

APPENDICE II

LE « VALDE RUDITER » DE SAINT THOMAS ET LA MULTIPLICATION DES FORMES SÉPARÉES

Dans la *Revue néo-scolastique* de novembre 1922, p. 465 sq., M. Balthazar, professeur de métaphysique à l'Université de Louvain, a contesté l'interprétation, que l'on a lue plus haut, p. 209, sq. du célèbre texte de saint Thomas emprunté au *De unitate intellectus* et connu par ses premiers mots : « Valde ruditer argumentantur... ». Le distingué philosophe a tenu à honneur de « défendre ses positions » et il l'a cru faire efficacement en établissant : « 1° que saint Thomas parle du genre des substances intelligentes ; 2° que, lorsqu'il invite ses adversaires à examiner le cas de la possibilité pour Dieu de multiplier dans leur espèce des formes, naturellement non multipliables, saint Thomas entend bien parler de formes séparées de la matière *in sensu diviso* et non *in sensu composito* : quand un aveugle voit, c'est *in sensu diviso*, en tant qu'il a désormais de bons yeux et qu'il a cessé d'être aveugle » (*Revue néo-scol.*, loc. cit., p. 468-469). Avant d'administrer la preuve de ces deux points, l'auteur nous avertit que les « observations d'exégèse thomiste » qu'il va nous présenter à ce sujet lui « paraissent décisives ».

Loin de nous paraître décisifs en faveur de sa thèse, les nouveaux développements de M. Balthazar nous semblent tout au contraire confirmer pleinement nos explications précédentes et fournir à notre propre thèse des arguments subsidiaires intéressants : c'est ce que nous voudrions montrer aussi brièvement que possible. L'échec de cette dernière tentative en vue de rattacher le texte du *De unitate intellectus* à une interprétation intolérante de la théorie thomiste de l'individuation par la matière, — tentative menée d'ailleurs par M. Balthazar, il y a plaisir à le reconnaître, avec une érudition imposante et une souplesse dialectique incontestable, — aura l'immense avantage, entre beaucoup d'autres, si nous réussissons à le mettre en évidence dans la discussion qui va suivre, de dégager saint Thomas de ces entraves étroites, de cette véritable cangue métaphysique dans laquelle on voudrait enserrer sa pensée, au risque, sinon en vue, d'arrêter le libre et légitime développement de celle-ci.

* * *

Notons en premier lieu que l'argumentation de M. Balthazar nous paraît procéder d'une méthode qui, en matière d'exégèse textuelle, ne peut ins-

pirer de vraie confiance. Au lieu de s'attacher tout d'abord au texte lui-même et d'essayer de le comprendre en fonction de son contexte, quitte ensuite à le confronter avec le reste des œuvres de saint Thomas, si ce premier examen laisse quelque obscurité, il commence par nous donner de ce texte une traduction nullement littérale, qui paraphrase l'interprétation systématique et la thèse que l'auteur se propose de défendre. Puis vient cette thèse elle-même. S'inspirant de ce préjugé *a priori* que le texte en litige doit nécessairement cadrer avec la théorie soutenue dans ses autres traités par saint Thomas, l'auteur se contente, pour l'établir, de nous énoncer l'objection à laquelle le saint Docteur se propose de répondre ici : « Omne quod multiplicatur secundum divisionem materiae est forma materialis », et la conséquence qu'en tirent les averroïstes : « si ergo plures intellectus essent, intellectus esset forma materialis », avec la raison qu'ils en donnent : « hoc implicaret contradictionem, quia habere materiam ut numeraliter multiplicetur est aliud a natura formæ separatæ ». En même temps que l'objection, il met en regard la réponse de saint Thomas ; puis abandonnant définitivement son texte, sans le discuter en rien, tout son effort va porter sur les autres œuvres de l'Aquinate pour montrer que celui-ci a dû, dans la circonstance, vouloir parler uniquement du genre intelligence et non pas d'une forme intellectuelle séparée. Le genre, dans la théorie, tout en n'étant pas par soi multipliable, comporte en effet la possibilité d'une communicabilité à un sujet matériel, mais la forme séparée ne le comporte pas : or seule la communicabilité à un sujet matériel explique la multiplication dans cette même théorie... Ce qui, précisément, était la question !

Pareille argumentation, à notre humble avis, doit être résolument récusée, si, comme nous l'avons montré ailleurs avec surcroît et comme l'ont en effet compris les anciens commentateurs de saint Thomas, tout le mouvement du passage litigieux, ainsi que les exigences particulières de la controverse avec les averroïstes, excluent toute interprétation favorable à la nécessité métaphysique de la matière comme principe unique de multiplication des formes. M. Balthazar ne tient malheureusement aucun compte de ce fait premier qui est ici essentiel. A aucun moment il ne se préoccupe de savoir si, dans la perspective qui est la sienne, l'argumentation du « Valde ruditer » aurait encore quelque efficacité polémique contre Siger et les disciples du « Commentator », son unique souci étant de sauver *per fas et nefas*, l'individuation thomiste telle qu'il l'a comprise. Mais du coup, il passe à côté de l'unique voie qui lui eût permis d'entrer dans la pensée vraie du Docteur angélique ; et du coup aussi nous serions dispensé en droit de poursuivre plus avant l'examen critique de la thèse de M. Balthazar, aucun déploiement d'érudition, si ingénieux soit-il, aucun subterfuge de dialectique ne pouvant racheter par la suite une erreur initiale aussi grave.

Il est vrai que le docte professeur de Louvain croit pouvoir énerver tout ce qui a jamais été écrit sur ce sujet par sa double distinction du genre intelligence et de la forme séparée, du sens composé et du sens divisé, dont la seconde au moins a l'avantage pour un thomiste fervent d'évoquer le souvenir de certaine dispute autrement célèbre. Puisque l'on nous convie sur ce terrain formel et dialectique, nous n'aurons garde de nous dérober. Suivons-y M. Balthazar : il ne sera pas si malaisé de montrer encore une fois

que la dialectique pure n'est pas toute la vérité et qu'elle peut fort bien laisser échapper le réel pour ne retenir que le superficiel. Nous croyons en effet qu'elle ne laisse ici à M. Balthazar que les apparences d'un avantage verbal, mais que ces apparences et cet avantage sont dénués de fondement.

* * *

La justification que l'auteur donne de son interprétation systématique de saint Thomas se réduit à ceci. D'une part, le *genre* intelligence étant « numériquement multipliable, non en tant que tel, mais en tant que spécifié » encore qu'il ne soit pas multipliable « en tant que tel et exclusion faite d'une certaine différence spécifique » ; d'autre part Dieu pouvant agir surnaturellement sur ses créatures et les contraindre par sa causalité transcendante à des modes d'activité qui s'opposent à leur nature, — il s'ensuit cette conséquence : « une forme supposée par hypothèse, *dato non concesso*, naturellement et strictement séparée, cesserait d'être unique, si Dieu l'unissait à une matière première en lui faisant d'une certaine manière violence, du point de vue des causes immédiates ». La tactique de saint Thomas consisterait alors à dire aux averroïstes : « la chose du moins doit être examinée et n'est pas *a priori* absurde et contradictoire, comme vous le déclarez faussement dans votre insupportable suffisance » (p. 477).

La phrase capitale du « Valde ruditer » : « Dato quod non esset natura intellectus quod multiplicaretur, non propter hoc oporteret quod intellectum multiplicari includeret contradictionem : nihil enim prohibet aliquid non habere in sua natura causam alicujus quod tamen habet illud ex alia causa... », — cette phrase devrait en effet s'interpréter ainsi :

« Si même la nature du genre intelligence n'exigeait pas, comme elle l'exige, d'être multipliée de la sorte dans une de ses espèces, encore ne serait-ce pas une contradiction que de parler de cette multiplication purement numérique. Qui ne sait en effet qu'une cause extérieure à la nature peut expliquer des effets non naturels? Qu'un corps grave soit en un endroit élevé, il n'y a point en cela de contradiction. Il y en aurait une seulement à affirmer que c'est sa nature même qui le pousse en cet endroit. De la même manière, si l'on supposait, à tort sans doute, que la nature de l'intelligence comporte qu'elle soit unique pour tous les hommes, parce qu'aucune cause intrinsèque de multiplication ne pourrait être assignée conformément à l'ordre naturel des êtres, encore pourrait-on prétendre que Dieu, cause au-dessus de la nature, serait capable de lui communiquer le moyen d'être multipliée dans son espèce. En cela, il n'y aurait aucune contradiction » (p. 466).

Nous estimons ce commentaire parfaitement gratuit et en opposition manifeste avec l'argumentation de saint Thomas.

Et d'abord que saint Thomas, en écrivant cette phrase : « dato quod non esset... », n'ait pas eu l'idée de distinguer le *genre* intelligence, multipliable en tant que spécifié et non multipliable en tant qu'il prescinde d'une différence spécifique, c'est ce que va nous montrer à l'évidence l'objection confrontée avec la réponse. Ici le tableau comparatif que M. Balthazar a cru assez éloquent par lui-même pour ne lui joindre aucune

explication, va nous servir, mais contre lui. Reproduisons-le tel qu'il le propose (p. 470) :

Objection	Réponse de saint Thomas
Si ergo plures intellectus essent.. intellectus esset forma materialis.	*Jam autem ostensum est quod intellectus est unitus animæ. In multis igitur corporibus sunt multæ animæ.*
Huic autem rationi tantum inniituntur quod dicunt quod Deus non posset facere plures intellectus unius speciei.. Hoc implicaret contradictionem, quia habere materiam ut numeraliter multiplicetur est aliud a natura formæ separatæ.	*Valde autem ruditer.. Deus facere non posset quod sint multi intellectus ejusdem speciei.. hoc includere contradictionem. Dato quod* non esset *natura intellectus quod multiplicaretur... Sic ergo intellectus, si naturaliter esset unus omnium, quia non haberet naturalem causam multiplicationis.*

L'objection considère donc l'intelligence comme une forme strictement séparée et déclare que toute multiplication d'une forme de cette espèce répugne d'après saint Thomas lui-même, puisque le seul moyen, selon lui, serait qu'elle fût reçue dans un sujet matériel, et donc qu'elle fût matérielle en quelque façon. Or avoir de la matière et informer un sujet matériel répugne à la nature d'une forme séparée, « est aliud a natura formæ separatæ ». — La difficulté, on le sent de reste, va droit *ad hominem* contre les positions personnelles du Docteur angélique et il en a senti toute l'importance : témoin la vivacité, si rare dans ses autres écrits, avec laquelle il répond au cours du *De Unitate intellectus* à ses adversaires. C'est pour lui une nécessité, un peu un point d'honneur, d'écarter sur ce sujet toute équivoque ; il ira même dans cette voie au delà du nécessaire. Saint Thomas fournit en effet des preuves directes et décisives, que l'âme intelligente est forme du corps et lui est unie naturellement comme l'acte à la puissance. Mais il ne se contente pas de cette démonstration déjà pleinement concluante ; il veut prévenir toute difficulté que l'on pourrait faire contre la transcendance de la causalité divine et, se plaçant sur le terrain même de ses adversaires, acceptant leur propre hypothèse qui est celle de l'intellect séparé, il va leur prouver que la raison mise en avant par eux et reconnue ailleurs par lui, Thomas, comme valable *dans l'hypothèse d'une forme séparée*[1], n'entraîne pas du tout qu'une forme séparée ne puisse être multipliée par Dieu d'une autre manière que par la matière.

En effet, dit saint Thomas, *Dato quod non esset natura intellectus quod multiplicaretur...* — paraphrasons à notre tour : après avoir donné plus haut la traduction littérale du texte et après ce que nous venons de dire, nous en avons le droit — : « J'admets sans aucun doute que l'âme intelligente, ainsi que je viens de l'établir à nouveau, est naturellement multipliable par la matière. Mais, à supposer que *cette* même âme, — il ne s'agit que de celle-là dans l'objection, et nullement du *genre* intelligence, — fût naturellement une forme séparée et donc immultipliable de soi, on ne serait pas

1. Nous reviendrons plus bas sur ce point essentiel complètement négligé par M. Balthazar.

en droit de conclure qu'elle ne pourrait être multipliée par une cause extérieure transcendante, *ex supernaturali causa*, et que Dieu ne pourrait, en suppléant à l'indigence de sa nature, la multiplier, par un procédé à nous inconnu, dans son espèce. Non pas qu'il dût la multiplier en la contraignant par violence à informer *contre* sa nature un sujet matériel : supposer cela serait d'une part supposer cela même qui est en question entre vous, averroïstes et moi, Thomas, — et d'autre part cela serait supposer une impossibilité métaphysique et affirmer que « ce qui est en tant qu'il est, n'est pas, « que ce qui n'est pas, en tant que n'étant pas, est ». Aussi bien les essences sont immuables métaphysiquement [1] ; si Dieu peut agir *ex supernaturali causa* PRAETER NATURAM et donner à une forme réelle ce qui lui manque ou ce qu'elle ne peut se donner naturellement selon le cours ordinaire de la Providence, par exemple rendre la vie à un mort, ou la vue à un aveugle, il ne peut agir positivement *contre* sa nature, et faire qu'une *forme* réelle excluant positivement en tant que telle un mode d'être déterminé, puisse, en restant ce qu'elle est, c'est-à-dire *telle* forme d'être déterminée, réaliser ce mode d'être déterminé : car alors elle serait et ne serait pas en même temps sous le même rapport. Les miracles, comme ceux que je viens de rappeler, ne sont jamais *contre* la nature ; autrement l'ordre des essences ne serait qu'un mythe, ce qu'à Dieu ne plaise et la science deviendrait impossible, etc... Si donc Dieu intervenait pour multiplier l'intellect séparé dont nous disputons, ce ne serait pas en lui faisant informer une matière, mais ce serait par une autre voie, que d'ailleurs j'ignore. — Et croyez bien que je ne dis pas cela *propter propositum*, pour les besoins de la cause, mais simplement parce que c'est la vérité. Mes principes m'empêchent en effet d'admettre qu'une forme séparée puisse être multipliée *naturellement* dans son espèce et qu'elle le puisse être surnaturellement par la matière ; d'autre part, je maintiens que le seul moyen *naturel* de multiplication pour une forme qui n'est pas séparée est d'informer une matière. Mais ces hypothèses n'épuisent pas la virtualité divine. Vous êtes donc mal venus à m'attaquer au nom de mes principes et ce que vous dites, si on devait le pousser jusqu'au bout, tendrait simplement à nier la possibilité du miracle ».

A notre humble avis, le texte de saint Thomas signifie cela, ou il faut avouer franchement qu'il ne signifie rien du tout et que cette réponse aux averroïstes passe à côté de la question. Or la pensée de saint Thomas n'était certainement pas de passer ici à côté de la question ni de proposer un argument qui vaudrait peut-être en lui-même, dans l'ordre métaphysique pur, mais n'atteindrait pas efficacement ses adversaires au bon endroit, et laisserait leur difficulté sans réponse. C'est cependant ce qui serait arrivé à coup sûr, si le saint Docteur s'était embarrassé dans la distinction subtile, — et affreusement équivoque en l'occurrence, — de ce qui convient au genre intelligence considéré en lui-même et de ce qui convient au même genre intelligence, en tant qu'il est différencié, rien ne permettant dans son texte ni dans son contexte de soupçonner qu'il recourait à un semblable subterfuge dialectique et tout, au contraire, donnant à penser qu'il n'en était pas ainsi.

Siger et les averroïstes dont il est question dans le *De Unitate intellectus* ne parlaient en effet d'intelligences multipliées dans une même espèce, —

1. Nous avons développé ce point de vue abondamment dans notre texte (cf. *supra*, p. 212-213), il nous paraît superflu d'y insister ici derechef.

et de formes séparées immultipliables numériquement que dans un plan réel, concret, spécifique, et non dans un plan logique, abstrait, générique ; lorsqu'ils énoncent l'impossibilité pour Dieu de « facere plures intellectus unius speciei » et lorsqu'ils disent : « habere materiam ut numeraliter multiplicentur est aliud a natura formæ separatæ », il s'agit bel et bien pour eux de forme réelle au sens strict et donc de genre différencié, car c'est un axiome en scolastique : NON DATUR FORMA GENERIS. Saint Thomas répondant à cette objection précise (voir plus haut les textes de l'objection et de la réponse opposés l'un à l'autre par M. Balthazar lui-même) devait nécessairement se placer, dans le même plan réel, métaphysique, qui traite des *formes* réelles au sens strict ; et donc lorsque, pour écarter la difficulté tirée des *formes séparées*, il envisage l'hypothèse où la nature de l'intelligence n'aurait pas comporté de soi la multiplication dans une espèce, il devait de toute nécessité envisager la nature d'une intelligence spécifiée, d'une forme proprement dite, désignant un principe spécifique déterminé. Faute de quoi, il n'aurait pu être compris ; il eût frappé un coup d'épée dans le vide. J'ajoute : faute de quoi, il eût parlé pour ne rien dire, et sa réponse eût été pour ses adversaires matière à gausserie. Car enfin, en appliquant au *genre* intelligence la phrase « dato quod non esset natura intellectus quod multiplicaretur », entendra-t-on que ce genre ainsi considéré exclut positivement comme tel la communicabilité ou multipliabilité, — ou simplement qu'il en *prescinde* ? Dans ce second cas, — et c'est celui-là seul que suppose saint Thomas lorsqu'il écrit par exemple « non est igitur de ratione substantiæ intellectualis secundum suum genus, quod sit corpori unita » [1], — le recours à une intervention surnaturelle aux fins d'obtenir que cette raison générique, réalisée dans une espèce déterminée, devienne multipliable, est dépourvu de toute signification. « Il est de la nature du genre de posséder virtuellement les perfections de toutes les espèces réelles et possibles », dit à bon droit M. Balthazar. Là donc où le genre prescinde, sans l'exclure positivement, d'une différence spécifique déterminée, rien ne s'oppose à ce qu'il reçoive cette différenciation, ou plutôt il est absolument *naturel* de le concevoir réalisé avec cette différence et donc spécifié. Faire appel au miracle, comme le fait saint Thomas dans le « Valde ruditer », pour contraindre l'intellect entendu à la manière d'un *genre* à devenir, une fois réalisé dans l'espèce-âme, une forme multipliable, alors que par lui-même, il prescindait de cette multipliabilité, — traiter par conséquent cet intellect générique comme une forme réelle et comme si la différenciation dans l'espèce n'était pas une opération purement logique, présupposant l'indifférence virtuelle de la raison générique, — cela ne serait pas seulement ici tout à fait inutile, cela constituerait, métaphysiquement parlant, un non-sens pur, une absurdité manifeste, que l'on n'a pas le droit d'attribuer gratuitement à saint Thomas.

Supposez maintenant que le concept générique *exclue* positivement dans l'ordre abstrait telle différence spécifique déterminée, qui entraîne elle-même telle ou telle propriété, il n'y aura pas de miracle qui tienne, ni de cause surnaturelle qui puisse imposer à cette raison générique d'être, une fois spécifiée, ce qu'elle repousse positivement en tant que genre. S'il en était

1. *II Contra Gentes*, c. 91, cité par M. BALTHAZAR, p. 471 avec beaucoup d'autres textes, dont au surplus on ne voit pas du tout ce qu'ils viennent faire dans la question présente.

ainsi, il faudrait admettre, comme nous l'avons déjà vu, ou que les essences, restant ce qu'elles sont, peuvent cependant ne pas être ce qu'elles sont, — contradiction évidente ; ou que les concepts génériques ne sont pas des concepts ayant une vraie valeur objective, — mais alors c'est toute la métaphysique dont la valeur est mise en question. La puissance obédientielle de la créature comporte que la causalité divine pourra lui donner ou lui imposer d'agir *praeter naturam ;* elle est incompatible avec un mode d'action qui serait *contra naturam*.

Saint Thomas, sous peine donc de ne lui rien faire dire du tout dans le « Valde ruditer », ou en réalité de lui faire dire une sottise, n'a pu en parlant de la *natura intellectus* vouloir parler que de l'intellect spécifié, d'une forme-intelligence proprement dite. En appeler ici au genre-intelligence eût été de sa part une dérobade parfaitement vaine et n'eût pas réussi à masquer une complète défaite. Que le saint Docteur ait, en d'autres lieux et souvent, employé ou supposé cette distinction du genre et de l'espèce intelligence, comme M. Balthazar nous le rappelle à grand renfort de citations et de références que lui a fournies son séminaire de métaphysique, vraiment on le savait de reste. Mais l'on ne voit pas de quel secours peut bien nous être ici ce déballage de fiches un tantinet puéril. Il eût fallu prouver, — et cela seulement, — que saint Thomas, *dans le cas très particulier* qui nous occupe et donc en prenant pour base le texte même du *De Unitate*, avait eu recours à cet artifice dialectique, et qu'il avait jugé cet artifice efficace. M. Balthazar ne l'a pas fait et pour cause. Y eût-il réussi, qu'il eût simplement établi l'inanité du *Valde ruditer* et montré que saint Thomas n'avait rien su répondre aux averroïstes, mais avait raisonné à côté et tout de guingois.

M. Balthazar du reste se charge lui-même de nous montrer la précarité de sa distinction. Notre éminent contradicteur ne paraît pas en effet prendre garde qu'en traitant, ainsi qu'il le fait dans sa seconde partie, l'*intellectus* dont parle saint Thomas dans sa conclusion : « sic ergo intellectus, si naturaliter... », comme « une forme supposée par hypothèse naturellement et strictement séparée », il détruit du coup tout ce qu'il a dit dans sa première partie sur l'intellect considéré comme genre et non pas comme espèce. L'intellect, visé par saint Thomas au début du *Valde ruditer*, dont la nature *non esset quod multiplicaretur*, est de toute évidence le même que celui de la conclusion « qui posset tamen sortiri multiplicationem ex supernaturali causa ». Or ce dernier est certainement et ne peut pas ne pas être une forme réelle, spécifiée ; donc aussi celui du début. Faute de quoi saint Thomas nous plonge en pleine équivoque et ne prouve rien. Cette simple remarque eût suffi à elle seule à écarter la première partie de l'article de M. Balthazar et aurait pu nous dispenser de tout ce qui précède.

* * *

La distinction du *sensus compositus* et du *sensus divisus* que nous oppose ensuite le très distingué professeur de Louvain, ne nous paraît pas davantage appropriée au débat présent. A l'en croire, saint Thomas affirmerait ici, que Dieu ne peut, *ex supernaturali causa*, multiplier numériquement une forme séparée que *in sensu diviso*, c'est-à-dire « en tant qu'elle a cessé d'être une forme séparée, forme pure, pour comporter d'être forme reçue »

(p. 69). Et voici comment M. Balthazar procède pour justifier cette assertion.

Il prend un texte de la *Somme* qui montre quelle place l'âme humaine occupe dans la hiérarchie des êtres et qui pose que la perfection de l'univers requérait l'existence de formes naturellement ordonnées à s'unir à des corps. Puis ce texte, — dont il est malaisé de saisir l'importance dans la question ici débattue, — il le combine avec le « Valde ruditer » à nouveau découpé par tranches en un tableau à six colonnes qui nous mènera jusqu'à cette conclusion déjà connue de saint Thomas : « Sic ergo intellectus, si naturaliter esset unus omnium, quia non haberet *naturalem causam* multiplicationis, posset tamen sortiri multiplicationem ex supernaturali causa ». Sur quoi M. Balthazar ajoute en fin de texte et de colonne cette conclusion qui est de lui et à laquelle tout ce qui précédait devait nous avoir préparés : « *Sic ergo, pouvons-nous ajouter, habere materiam et esse in materia quodam modo* ».

Ce retour à la matière, objet précis de la discussion, saint Thomas n'en souffle mot. Mais il semble à M. Balthazar constituer un répondant direct et nécessaire aux termes mêmes de l'objection : « dicunt enim quod... HABERE MATERIAM est aliud a natura formæ separatæ ». L'intelligence séparée ne peut pas « ex natura sua habere materiam », mais elle peut l'avoir « ex supernaturali causa » ; et de la sorte tout s'arrange. Malheureusement ni le texte, ni la métaphysique, ni les affirmations de saint Thomas sur ce point précis n'autorisent cette interprétation commode.

Lorsque saint Thomas, dans sa réponse à l'objection averroïste, envisage le cas où il répugnerait à l'intelligence séparée d'être multipliée, il ne considère pas, à l'exclusion de tout autre, le cas où il répugnerait à la nature de cette intelligence d'être multipliée *par la matière*. Sans doute, il l'englobe dans sa perspective ; mais élevant le débat au-dessus des chicanes que soulèverait en particulier cette question de la matière et qui pourraient amener à nier la possibilité du miracle, il énonce son hypothèse nouvelle sans aucune restriction : « dato quod non esset natura intellectus... de quelque façon que ce soit, par la matière ou non ». La conclusion qui répond à ce point de départ a la même portée et la même ampleur : « sic ergo intellectus... ex supernaturali causa », quel que soit le mode adopté par cette cause surnaturelle, celui de l'information d'une matière, si celle-ci ne répugne pas à une forme spirituelle, ou tout autre à la disposition de la cause première. De plus ample précision, saint Thomas n'en donne pas, et étant compris le mouvement de sa pensée, il ne devait pas en donner.

Mais alors revient ici ce que nous avons déjà énoncé à trois reprises différentes et à quoi M. Balthazar n'a pas fait allusion dans sa discussion : supposer que, dans la pensée de saint Thomas, Dieu, *ex supernaturali causa*, pourrait introduire « une cause naturelle de multiplication dans l'espèce », qui devrait changer la nature même de la forme considérée et faire d'une forme séparée, qui repousse toute information par nature, une forme informante, cela est absurde et contradictoire[1]. Car il s'agit bien cette fois sans

1. « Possibile est quod res naturalis ab aliquo exteriori agente ad aliquid moveatur non a principio intrinseco, puta cum lapis projicitur sursum. Sed quod talis motus vel actio non a principio intrinseco procedens naturalis sit, omnino est impos-

conteste possible — et cela pour M. Balthazar lui-même, — d'une forme séparée, déterminée et différenciée dans son espèce, qui de non-informante essentiellement deviendrait informante essentiellement et recevrait « ce qui lui est essentiel à cet effet » ; « Dieu l'unirait à une matière première en lui faisant d'une certaine manière violence » (p. 477)... Inutile de reprendre un thème déjà ressassé. Mais il faudra bien conclure que, dans cette hypothèse, la distinction du sens composé et du sens divisé ne signifie plus rien et que l'addition faite par M. Balthazar au texte de saint Thomas ne saurait, en aucune façon, se justifier.

M. Balthazar, qui nous cite tant de textes de saint Thomas, a oublié celui-ci qui confirme pleinement ce que nous venons de dire ; il est pourtant classique et bien connu de tous ceux à qui le traité des anges de saint Thomas, — l'un des plus importants à coup sûr pour sa métaphysique, — est un peu familier : « Si tamen angeli haberent materiam, nec sic possent esse plures angeli unius speciei. Sic enim oporteret quod principium distinctionis unius ab alio esset materia, non quidem secundum divisionem quantitatis, cum sint incorporei, sed secundum diversitatem potentiarum [h. e., secundum quod aliquid est magis potentiale, aliquid minus] : quae quidem diversitas materiæ causat diversitatem non solum speciei, sed generis »[1]. Si une forme séparée spirituelle avait par impossible de la matière, *haberet materiam*, cela ne servirait de rien pour la multiplication de cette forme dans une même espèce. « Dans ce cas, en effet, il faudrait que le principe de leur distinction numérique fût la matière, mais non pas, comme pour les corps, en raison de la division de l'étendue, puisqu'ils sont incorporels ; ce devrait être en raison d'une diversité dans la raison de puissance qui constitue la matière elle-même. Or une telle diversité, bien loin de laisser intacte l'identité spécifique et de ne créer qu'une distinction numérique, irait jusqu'à diversifier non seulement l'espèce, mais encore le genre »[2]. Dans ce passage, saint Thomas considère comme évident que les anges, et par là même toute forme séparée spirituelle, étant incorporels ne peuvent absolument pas informer une matière qui serait principe de la quantité dimensive : l'incorporel par nature ne pouvant pas en même temps être corporel, — ce qui est cela même que nous ne cessons de répéter. Le saint Docteur n'exclut cependant pas la possibilité d'admettre une certaine matière parmi les constitutifs de la nature angélique : concession aimable à la théorie bonaventurienne, mais qui, si par impossible cette théorie était vraie, n'entraînerait pas pour autant la multiplication des formes angéliques dans leur espèce. Si Dieu, agissant comme cause transcendante multipliait jamais, *praeter naturam* une forme séparée, ce ne serait donc en aucune hypothèse en lui donnant une matière comme sujet d'information.

sibile, quia in se contradictionem implicat. Unde cum contradictoria esse simul non subsit divinæ potentiæ, nec hoc a Deo fieri potest, ut motus lapidis sursum, qui non est a principio intrinseco, sit ei naturalis. Potest quidem lapidi dare virtutem, ex qua sicut ex principio extrinseco sursum naturaliter moveatur ; non autem ut motus iste sit naturalis, nisi ei alia natura detur » (*De caritate*, a. 1 c.). L'exemple est celui-là même que donne le « Valde ruditer » et la pensée du saint Docteur est si nette dans le sens de notre interprétation que tout commentaire serait superflu.

1. *Sum. theol.*, I P., q. 50, a. 4 c.

2. Traduction développée du P. Pègues, dans son *Commentaire littéral*, t. III, p. 214.

Tous les exemples apportés par saint Thomas dans le « Valde ruditer » à l'appui de son exposé : et le corps grave, élevé en l'air, et l'aveugle qui reçoit la vue, et le mort qui recouvre la vie, — ne font que confirmer ou mieux imposer l'exclusion de toute matière comme raison de la multiplication surnaturelle de la forme naturellement immultipliable dont parle ici saint Thomas. Tous en effet accusent une action purement *extrinsèque* de la cause surnaturelle, laissant intacte la nature de l'être qu'elle affecte, et se contentant de suppléer à son impuissance. Or le présupposé de l'argument averroïste, que volontairement saint Thomas ne discute pas dans notre passage, est que « habere materiam » pour une forme séparée est contradictoire à sa nature.

* * *

De cette fastidieuse critique à laquelle nous a contraint l'article de M. Balthazar, nous nous croyons en droit de dégager les conséquences suivantes :

1° L'interprétation de Sylvius, Capreolus, Ferrariensis, Bannez et Gotti que nous avons reproduite et défendue dans notre texte, doit être absolument maintenue. Loin d'être décisive en sens contraire, et malgré l'ingéniosité qu'y a déployée M. Balthazar, la discussion ouverte par lui laisse intacte cette position des vieux commentateurs thomistes et n'apporte au débat aucun élément nouveau sérieux. Nous persistons à considérer comme dénué de toute probabilité le rattachement du *Valde ruditer* à la théorie thomiste de l'individuation par la matière, pour autant que celle-ci s'entendrait en un sens exclusif et exprimerait une nécessité métaphysique absolue. Ce texte ne peut se concilier avec la doctrine commune de saint Thomas qu'à la condition précisément d'admettre que, selon cette doctrine commune, la multiplication d'une forme dans une espèce par la matière exprime, sans plus et simplement, une nécessité *naturelle physique*, mais non une nécessité métaphysique.

2° Seconde conséquence. Comme nous l'avons reconnu plus haut p. 224, on ne peut nier que ce célèbre texte ne constitue dans l'œuvre de saint Thomas une sorte de bloc erratique, ni que, par ailleurs, saint Thomas n'envisage pas d'autre principe naturel de multiplication des formes que la matière. Mais qu'après cela, on continue à nous présenter la métaphysique de saint Thomas, — nous ne disons pas à dessein la métaphysique thomiste, — comme ne comportant aucun « éclectisme philosophique », comme impliquant la nécessité de chacune de ses parties, ainsi que de son ensemble, comme procédant par affirmations inspirées, à la manière d'oracles qui exigeraient un assentiment révérentiel sous peine de voir s'effondrer tout l'édifice de la raison : « *chaque thèse* que pose la métaphysique de saint Thomas, écrit M. Balthazar, est présentée de telle sorte que la nier, c'est tomber dans la contradiction, dans l'absurde, dans l'impossible ; s'inscrire en faux contre elle, c'est affirmer que ce qui est en tant qu'il est, n'est pas, que ce qui n'est pas, en tant que n'étant pas, est » (p. 468), — de telles interprétations peuvent frapper de jeunes intelligences inexpérimentées et satisfaire des instincts dogmatiques intempérants ; mais elles sont d'une exagération manifeste et ne laissent pas d'être attristantes au regard de la

vérité. Saint Thomas n'est pas l'esprit étroit et inflexible que l'on veut nous faire croire. Pleinement sûr de sa raison quant aux principes fondamentaux et aux conséquences qui en découlent immédiatement, il sait la part de conjectures, d'à peu près, d'incertitude et de relativisme que comporte toute théorie, tout système, toute construction qui, à mesure qu'elle s'élève, s'éloigne de ses bases rationnelles. D'aucuns voudraient imposer sa philosophie, tel un carcan qui, dans le domaine intellectuel, vous riverait à une borne au delà de laquelle il serait interdit de s'aventurer comme si cette borne marquait le dernier mot en toutes choses. Une semblable attitude est aux antipodes de la pensée de saint Thomas et de sa vraie méthode : pour l'honneur de sa mémoire et de la vérité, il ne faut pas se lasser de protester là-contre.

APPENDICE III

COMPOSITION HYLÉMORPHIQUE ET DISTINCTION D'ESSENCE ET D'*ESSE*

Comment maintenir et sauvegarder l'unité de l'être composé réellement de matière et de forme ? Si l'on admet une distinction réelle d'essence et d'existence dans l'ordre physique, existentiel, il semble que cette unité s'explique naturellement. L'essence composée de matière et de forme dit puissance indivisible à l'être, chacun des deux termes de la composition étant de soi incapable de recevoir l'existence, n'étant pas sujet d'existence ; en tant que telle, elle sera véritablement une. Mais là où essence et existence ne sont pas dans le rapport de puissance à acte *réels*, le principe réel d'unité fait défaut, il n'y a pas d'unité réelle possible.

Telle est la position prise par le P. Valensin, dans ses *Notes de philosophie*, publiées par la *Revue de philosophie* de 1922, p. 580-581 : « Si l'on considère l'*esse* comme un acte purement logique, matière et forme doivent être conçues comme « un », indépendamment de l'existence : dans ce cas, en effet, l'existence ne faisant que consacrer ou réaliser, c'est-à-dire « poser » l'unité de l'être, on doit nécessairement dire qu'elle la suppose. On a dès lors à expliquer comment des essences incomplètes constituent, indépendamment de l'*esse*, une essence réellement une ; et il ne suffit pas qu'elles soient des demi-essences, car deux moitiés de sphère ne font pas une sphère et d'une manière générale deux demis ne sont pas « un ». Cette explication les partisans de la non-distinction réelle d'essence et d'existence ne la fournissent pas et il serait aisé de montrer *a priori* qu'ils ne la fourniront jamais, car, de leur point de vue, elle est impossible ».

Soucieux avant tout que la vérité se fasse de plus en plus jour, l'éminent auteur ne m'en voudra pas d'examiner de près, et comme à la loupe, ce verdict un peu sommaire. Je puis me tromper sans aucun doute, mais cet argument ne me convainc pas du tout et je voudrais dire pourquoi.

Sans insister sur la dénomination d'acte purement *logique* que les adversaires, — au moins beaucoup d'entre eux — de la distinction réelle d'essence et d'existence ne consentiront jamais — et pour cause — à contresigner, l'on ne voit pas que leur explication de l'unité de la substance étendue par l'ordination transcendentale et réciproque de la matière et de la forme comme acte et puissance offre plus de difficulté que celle des partisans de la distinction réelle, dès là qu'ils conçoivent la matière comme du déterminable pur qui n'est pas susceptible par soi de recevoir l'existence.

Tout d'abord n'y a-t-il pas lieu de s'étonner grandement que l'on invoque à l'encontre de leur solution une raison d'ordre quantitatif aussi « épaisse », c'est le cas de le dire, que les deux moitiés de sphère ? Que deux « moitiés » séparées et *divisées* d'un même corps ne fassent pas « un » corps, rien de plus vrai. Mais deux moitiés simplement séparables et *divisibles*, encore que nettement désignables, cela n'a-t-il aucun sens dans l'ordre *quantitatif* ? De plus et surtout, que vient faire cette comparaison dans un sujet de discussion où précisément l'étendue comme telle est dépassée et où il s'agit non de parties qui s'ajoutent, mais de raisons d'être *complémentaires* l'une de l'autre, qui, en tant que racines et principes de la quantité, ne peuvent pas être supposées quantitatives par elles-mêmes ? — Il est facile de triompher d'absurdes niaiseries ; mais en les réfutant, on ne réfute rien ! Il fallait montrer, — *a priori* ou *a posteriori*, il n'importe, — qu'il est impossible de concevoir une essence véritablement *une* qui serait constituée dans son unité indivise par deux principes se répondant et s'appelant mutuellement, de sorte que, n'ayant pas par eux-mêmes de quoi constituer un tout à part, en raison de leur inachèvement essentiel, de leur nature radicalement indéterminée, cependant de leur communication mutuelle résulte une essence vraiment une, complète, déterminée, susceptible d'être posée dans l'ordre de l'existence : il fallait montrer par un argument décisif que cela n'avait pas de sens et qu'une essence, pour être vraiment une, exigeait d'être rapportée à un acte au sens strict du mot, réellement distinct d'elle mais qu'elle ne pouvait pas être une par elle-même. Cet argument, il nous le faut encore attendre.

Il y a plus. La difficulté d'expliquer l'unité de l'essence sera tout aussi grande, si c'en est une, dans l'hypothèse de la distinction réelle : elle sera inverse, voilà toute la différence. Comme le dit fort bien l'auteur, un acte réel répondant à une puissance une, il faudra que l'essence composée de matière et de forme soit *indivisiblement* une pour répondre à l'acte d'être. Mais comment cette indivisible unité est-elle compatible avec une composition réelle à l'intérieur de la puissance comme telle, et comment, dans cette perspective, toute explication par voie de composition ne se réduit-elle pas à une explication verbale, et ne réduit-elle pas cette composition à une composition *purement logique* ?

— On nous répond : « acte et puissance sont irrémédiablement deux *dans leur ordre*.., mais « un » comme puissance réelle à l'*esse* et par conséquent un dans l'ordre de l'être, *in linea entis* ».

— Mais en quoi cette distinction d'ordre permet-elle de résoudre la difficulté ? Dans l'être qui existe, l'essence qui est affirmée puissance indivisiblement une à l'être, est-elle en tant qu'essence réelle, au titre propre d'essence réelle, composée ou non, « irrémédiablement deux » par elle-même ou non ? L'*esse* qui la réalise la change-t-il comme essence à son titre propre ou non ? Et l'essence *qui* (*quæ*) est puissance est-elle radicalement changée dans sa nature *en tant que* (*qua*) puissance, ou non ? Si, comme il est bien évident, l'essence qui est de soi composée et « irrémédiablement deux », est réalisée comme telle par l'*esse* et n'est pas changée dans sa nature en tant que (*qua*) puissance, il faudra concéder que son unité comme puissance à l'être est une unité secondaire, dérivée, relative et il restera, comme devant, à expliquer que ce qui est « irrémédiablement deux » *par soi* est réellement et indivisiblement un, autrement que par une simple différence de point de vue.

D'autre part, si dans leur ordre acte et puissance sont « irrémédiablement deux », de toute nécessité « le même problème se repose quand il s'agit de l'unité même de l'essence et de l'*esse*, c'est-à-dire de l'unité de l'être *ens* ». L'objection n'a pas échappé à l'auteur qui la formule lui-même en termes très clairs (*Ibid.*, p. 581). Il tâche d'y répondre en rappelant, selon ses développements antérieurs, que l'essence qui est puissance est *non-esse* et que « ce *non-esse* est un élément négatif dans l'*ens* qui ne le divise pas, mais le détermine ». Je le demande alors : essence et *esse* sont-ils, dans l'ordre physique de l'*ens*, acte et puissance ? Si oui, comme telle est précisément l'hypothèse de l'auteur, d'une part ils sont « irrémédiablement deux dans leur ordre », selon vos propres termes et « le même problème se repose de l'unité de l'*ens* » ; et d'autre part, puisque la puissance comme telle « ne divise pas l'être, mais le détermine », il faut dire qu'ils ne sont pas irrémédiablement deux, ni donc non plus la matière et la forme.

Difficulté insoluble dans l'hypothèse de la non-distinction réelle, nous avait-on dit. Difficulté non moins insoluble dans l'autre hypothèse, répondons-nous à notre tour, si l'on s'en tient aux termes du problème tels qu'on les a posés. Mais alors qui nous donnera la solution ? Le P. Valensin lui-même, dans une page excellente et profonde à souhait, que nous faisons complètement nôtre, sauf une ou deux expressions que nous réserverons en passant :

« L'*esse* qui réalise le composé de matière et de forme ne peut être dit « réaliser la distinction de matière et de forme » comme si la matière et la forme devaient à l'*esse* d'être réellement distinctes entre elles (alors que l'*esse* les laisse ce qu'elles étaient *in sua linea*), ou comme si l'*esse* réalisait distinctement la matière d'une part et de l'autre la forme (alors qu'il ne les actue au contraire qu'en tant qu'elles forment une seule et même puissance [j'ajoute : soit réellement distincte, soit distincte seulement d'une distinction de raison fondée]) ; mais on pourra dire qu'il réalise la distinction de matière et de forme en ce sens que, du fait de l'*esse* reçu par la substance [ou : du fait de l'*esse* par lequel la substance est posée dans l'ordre physique], la distinction réelle qui intervient entre la matière et la forme conçues comme constitutifs d'une substance abstraite, intervient entre éléments d'une substance qui a l'*esse*, d'une substance qui existe, d'une substance réelle » (*Revue de philosophie*, 1922, p. 577).

Tout ceci est parfait. Mais qui ne voit que tout ceci cadre à merveille avec l'hypothèse d'une distinction de raison fondée entre l'essence (terme d'une connaissance conceptuelle au sens strict) et l'*esse* (terme d'une connaissance irréductible au concept), aussi bien qu'avec celle d'une distinction réelle ? Il suffit de comprendre les plans respectifs : dans l'un et dans l'autre cas, l'unité de la substance composée est constituée antécédemment à la réception de l'*esse* ou à sa position dans l'ordre de l'existence, encore que cet ordre de l'essence abstraite ou possible ne soit lui-même valable et réel, que dans la mesure où il dit une relation au moins possible à l'*esse*.

Pareille conclusion était facile à prévoir dans la théorie même du P. Valensin où la distinction réelle, comme nous avons dit plus haut, ne dépasse pas en somme la distinction de raison fondée suarézienne.

* * *

NOTE HISTORIQUE. — Nous avons, p. 135-136, rapporté l'opinion du P. Mandonnet, selon lequel la distinction réelle d'essence et d'existence « ne trouve pas place dans la doctrine authentique d'Aristote », mais aurait une origine nettement néo-platonicienne. Et voici que, de son côté, le P. Geny vient d'écrire ceci que nous tenons à consigner dans le présent livre :

« La notion de participation du multiple à l'un, présente partout chez Platon, n'apparaît plus que rarement chez Aristote ; aussi n'y voit-on guère le plus et le moins témoigner de l'existence du parfait ; le principe de la limitation de l'acte par la puissance, sous-jacent à la thèse de l'individuation par la matière, n'a pas dans l'ensemble du système le relief qu'il mérite... Aristote ne semble pas en avoir vu une autre application fameuse : l'explication de l'être fini, en tant que tel, par la réception de l'existence dans une essence réellement distincte d'elle. Or on s'accorde assez généralement aujourd'hui pour admettre, avec Schindele, que cette doctrine est d'origine néoplatonicienne. Il est, à vrai dire, assez difficile de préciser le lieu et l'époque de cette origine. Peut-être peut-on la trouver (c'est une conjecture personnelle que je livre à vos réflexions), dans la thèse fondamentale de Plotin qui place l'Un, le Premier, au-dessus même de l'être (comme l'idée du Bien était déjà chez Platon ἐπέκεινα τοῦ ὄντος) : *un être*, c'est une existence déterminée[1], et donc, conclut Plotin, possédant un principe de limitation, de mesure, en d'autres termes une existence reçue dans une essence ; or l'existence du Premier, ou mieux son *esse* ne saurait être limité ; il n'est donc pas un être, *ens*, il est au-dessus, il est l'*esse irreceptum* : corrigez l'erreur qui fait de toute détermination une termination, une limitation et vous aurez l'*esse irreceptum* de saint Thomas, possédant, de par son éminence même, le maximum de détermination, de par son unité, le maximum de distinction d'avec le monde. Le péril de panthéisme est écarté, le Premier est devenu l'Acte pur »[2].

Il nous plaît assurément de voir affirmer une fois de plus que ce fameux principe de la limitation de l'acte réel par une puissance réellement distincte n'occupe aucune place essentielle dans la philosophie du Stagirite et qu'Aristote est arrivé lui-même à l'Acte pur sans passer par cet intermédiaire. Etant donné le très large éclectisme qui caractérise la métaphysique de saint Thomas, le fait ne serait pas suffisant pour permettre de conclure que le Docteur angélique, disciple résolu et constant d'Aristote, n'a pas attaché, lui non plus, une grande importance à ce même principe : mais l'indice n'en est pas moins très suggestif et il restera toujours à concilier, à fondre ce principe platonicien avec les parties essentielles du péripatétisme qu'a retenues l'Aquinate. D'autre part, et surtout, si l'on veut suspendre toute la métaphysique du créé et de l'incréé, du fini et de l'infini, du multiple et de l'Un à cet

1. « Chez Plotin tout être est conçu comme une participation à l'Un : bien plus, toute détermination est rigidement traitée comme une limitation, en sorte que l'Un, le Premier est présenté comme l'absolue indétermination ; le Dieu personnel ne vient qu'après lui » (*Id.*).

2. *Du progrès en Métaphysique*, dans *Annales de l'Institut supérieur de philosophie* de Louvain, t. V, 1924, p. 409-410.

unique principe, il faudra trouver le moyen d'établir que l'*esse* est un acte, condition nécessaire de sa subsomption au principe, et que, s'il est un acte, l'infinité qui lui appartiendrait, *ratione sui*, n'est pas l'infini au sens d'Aristote, c'est-à-dire l'indéterminé : si c'est l'infinité positive, pas de limitation possible, si c'est l'indéterminé, pas de distinction réelle nécessaire : on ne sortira pas de là.

APPENDICE IV

MATIÈRE PRIME ET ACCIDENTS EUCHARISTIQUES

I. — Matière prime et subsistence

L'impossibilité absolue pour la matière prime de subsister à part de la forme, même *de potentia Dei absoluta*, nous paraît découler de la notion de matière prime commune aux deux grandes variétés de thomisme représentées par l'école qui porte ce nom et celle de Suarez ; et cela quoi qu'en pense Suarez lui-même. Cependant une distinction s'impose ici. Nous tenons pour objectivement réalisée la notion de matière prime, *pura potentia*, pur déterminable dans l'ordre de la cause corporelle, que défendent ces deux traditions d'écoles. Mais que pareille entité indéterminée soit ou non, comme telle, incapable d'exister seule, c'est une conclusion qui n'a pas la même certitude et nous nous gardons de lui accorder la même valeur qu'à la notion d'où on la déduit. Nous sommes fort enclin, pour notre modeste part, à admettre cette incapacité comme absolue, pour cette raison très simple qu'un indéterminé, qui existerait comme indéterminé, ne nous paraît répondre à rien et nous semble positivement inintelligible : l'indéterminé comme tel, en soi, n'est pas. Mais il faut bien le reconnaître, si la matière prime n'est pas une pure limite, si elle n'est pas nulle dans le plan de l'essence positive, — et elle ne l'est pas d'après saint Thomas lui-même, puisque Dieu en a une idée et qu'absolument parlant elle est intelligible, — si d'autre part l'infinie perfection de Dieu peut suppléer éminemment la causalité dans tous les ordres, là où il n'y a pas d'impossibilité métaphysique, ne faut-il pas avouer que nous manquons de moyen terme pour établir apodictiquement cette impossibilité métaphysique que la matière prime existe séparée ?

Et en effet : l'école thomiste tout entière admet, avec l'école suarézienne, que la quantité du pain et du vin peut subsister par miracle après la transsubstantiation sous les espèces eucharistiques. Cette quantité, en tant qu'accident, au lieu d'être un principe d'indétermination comme la matière prime, est tout au contraire un principe de détermination. Mais ce principe de détermination est simplement *ens entis*, essentiellement ordonné à un sujet d'inhésion et toute sa raison d'être intelligible est de déterminer : *est id quo ens est... ;* et cependant, après la consécration, la quantité subsiste sans déterminer quoi que ce soit. Dans ces conditions, lequel est le plus difficile : de concevoir comme subsistant par miracle une détermination qui ne détermine pas, un *quo ens* qui n'affecte aucun sujet et n'est la manière d'être d'aucun être ? ou d'admettre la possibilité de subsister, également par miracle, pour un principe, non plus accidentel, mais essentiel, qui n'est pas un

zéro d'essence, un zéro d'être dans l'être, mais qui au contraire, malgré son indétermination, dit du positif et un composant positif, qui est, il est vrai, une essence incomplète, mais beaucoup moins néant, semble-t-il, dans l'ordre de l'essence, que l'essence incomplète d'un accident ?[1] Nous penchons, sans aucun doute, vers l'opinion de saint Thomas, mais nous nous demandons s'il y a lieu de se tant scandaliser qu'un théologien philosophe comme Scot ou Suarez, qui vise à n'avancer aucune affirmation ferme en dehors de ce qui se peut rigoureusement établir, ait laissé ouverte cette possibilité d'existence d'une matière prime sans forme. Si nous n'avions pas les données théologiques que l'on sait sur l'Eucharistie, il semble absolument évident que saint Thomas et tous les thomistes eussent affirmé avec la même certitude et la même rigueur métaphysique l'impossibilité pour la quantité de subsister à part de la substance.

Mais ceci appelle quelques explications complémentaires.

II. — La quantité séparée

1. Les données dogmatiques. — En entendant le mot « accident » au sens large de réalité physique objective ayant appartenu à l'être concret pain et vin, mais distincte de la substance du pain et du vin, dans ces limites et sans préciser davantage la nature de l'accident, il semble difficile de ne pas admettre que la thèse de la permanence des accidents eucharistiques, sans être de foi définie, doive être considérée comme au moins théologiquement certaine. Les documents ecclésiastiques de Constance et de Trente, en particulier la condamnation de la deuxième proposition de Wycliff par Martin V en 1418 : « accidentia panis non manent sine subjecto », ne permettent pas de soutenir, sans témérité (au sens théologique), comme l'ont fait certains Cartésiens (je ne dis pas nécessairement Descartes), que les espèces eucharistiques sont des apparences purement subjectives et qu'elles ne sont pas réellement quelque chose du pain et du vin. Mais ce point mis en réserve, les explications possibles plus précises sur la nature de ces espèces demeurent, à l'intérieur du dogme, très nombreuses et très variées, et c'est bien le cas de leur appliquer ces paroles que Mgr Czacki adressait à Mgr Hautcœur, au nom de Pie IX, à propos des divers systèmes soutenus par les docteurs catholiques sur les rapports de l'âme et du corps : « ces controverses... regardent des doctrines purement philosophiques au sujet desquelles les écoles catholiques suivent ou peuvent suivre des sentiments différents » (cité dans *Dictionnaire de théologie*, art. *Forme du corps humain*, col. 551). L'explication personnelle de Descartes est universellement abandonnée — et pour cause ; mais les jugements portés sur son orthodoxie en la matière ne sont pas concordants : les uns, sans admettre en aucune façon son système, ne le condamnent pas comme opposé à la foi (Labauche, *Revue pratique d'apologétique*, t. XII, 1911, p. 282 sq.) ; d'autres paraissent plus sévères (ainsi le P. Fr. Jansen, dans *Dictionnaire de théologie*, art. *Eucharistiques* (*Accidents*), col. 1422 sq.). Quoi qu'il en soit de Descartes, il est par ailleurs certain que des explications, d'une part comme celles de saint Thomas ou de Suarez, qui appartiennent, avec leurs nuances, à la tradition péripatéticienne proprement dite,

1. L'objection n'est pas nouvelle. Henri de Gand la développe longuement dans son *Quodl.* I, q. 10 (édit. de Venise 1613, fol. 13 et 14).

et qui sont suivies maintenant par la grande majorité des théologiens ; d'autre part, des explications comme celles de Leibniz, Franzelin, Tongiorgi, Schwetz, Palmieri..., qui relèvent d'un autre courant, présentent entre elles des divergences très notables. Mais, aucun théologien averti, quelque traditionnel et rigidement orthodoxe qu'il puisse être, ne s'avisera de donner une qualification d'erreur théologique ou de témérité à l'un quelconque des systèmes de la seconde catégorie. C'est ainsi que le P. Jansen, cependant un thomiste notoire, a pu écrire : « Si l'hylémorphisme dont la science se rapproche plutôt avec une sympathie croissante, ou, si l'on veut, avec moins de défiance et de préjugés, se montrait définitivement intenable, le dynamisme se présenterait, prêt à recueillir son héritage et à prêter ses conceptions cosmologiques au dogme eucharistique. Si l'on néglige les objections d'ordre philosophique qu'il soulève, il offre cet avantage qu'il explique aisément la présence et la multilocation du corps du Christ sous les espèces sensibles, et surtout qu'il admet que ces espèces sont des effets réels et objectifs, des produits dynamiques réels, conservés miraculeusement, en dehors de leur cause active naturelle. Le cardinal Franzelin adopte précisément une hypothèse philosophique dynamique qui le rapproche de Leibniz, sans trop s'éloigner de saint Thomas (*Tractatus de SS. Eucharistiæ sacramento*, pp. 272-276). Nos conclusions, — ajoute en terminant le P. Jansen, — nous rapprochent de lui » (*Dictionn. de théologie*, loc. cit., col. 1452).

2. La notion thomiste d'accident et les espèces eucharistiques. — Toutes nos préférences, nous n'hésitons pas à le redire, vont à la théorie thomiste de l'accident qui définit celui-ci ID QUO ENS EST TALE, un déterminant de la substance, un *ens entis* composant avec le sujet qu'il détermine comme l'acte avec la puissance et n'étant au vrai que *dans* et *par* la substance. Selon le principe familier à saint Thomas et qui revient sans cesse sous sa plume : *albedo non est alba, sed id quo substantia est alba.* Ainsi seulement se peut rendre intelligible l'unité essentielle de l'être composé de substance et d'accident ; ainsi seulement, comme nous l'avons dit dans notre conclusion, se peut expliquer le mouvement et résoudre l'objection du morcelage.

Mais nous ne nous dissimulons pas qu'une telle conception métaphysique, qui est incontestablement celle de saint Thomas en philosophie, ne s'applique pas sans peine aux accidents eucharistiques séparés. La substance proprement dite d'un être matériel n'est pas, en effet, identique à la substance étendue ou quantitative que les scolastiques désignent du nom de *quantum* ; le *quantum*, qui est pour eux identique à la *substantia quanta*, est le composé de la substance et de l'accident quantité, réellement distinct de cette même substance. D'autre part, c'est un axiome fondamental de la théorie thomiste que *quantitas non est quanta*, ou, selon la très exacte définition du cardinal Billot, que la quantité « *est* UT QUO *substantia corporea fit dimensionata et divisibilis* »[1]. On ne peut dire de la quantité qu'elle est étendue par elle-même, ni divisible : de tels attributs conviennent à l'*être* proprement dit et complet, au *quantum*. Appliqués à un *principe d'être*, à ce par quoi un être est ceci ou cela, ils n'ont plus de sens. Libre à quiconque de joindre ces mots ensemble : *quantitas est quanta* ; à la réflexion, l'on doit reconnaître qu'en les unissant l'on ne s'entend pas. Ainsi le veut la logique du système.

1. *De Ecclesiæ sacramentis* (1906), t. I, p. 445.

Ces données étant admises, deux conséquences s'ensuivent rigoureusement dans le même système, lorsqu'on en vient à expliquer les accidents eucharistiques :

1° La quantité, séparée par la toute-puissance divine de la substance du pain et du vin, ne peut pas devenir pour autant *quanta*. Autrement il faudrait dire que l'action divine change les essences, qu'un principe d'être devient être (cf. *supra*, ce que nous disions de la *materia prima*), qu'un accident devient substance, bref, que les essences ne sont pas immuables, et donc, contrairement à ce que dit saint Thomas dans le *De Unitate intellectus* que, sous l'action divine « grave esse sursum secundum suam naturam contradictionem *non* includeret ». Ce sont là autant d'impossibilités métaphysiques incompatibles avec la théorie.

Aussi bien, si cette quantité séparée était en quelque façon *quanta* et jouait en quelque façon le rôle d'un *quantum*, nous nous trouverions de ce chef en présence d'un *quantum* vidé de son contenu, c'est-à-dire vidé du sujet même qui le constitue essentiellement : nous serions en présence d'un *quantum* qui ne serait pas un *quantum*, pure contradiction.

2° La quantité séparée de la substance devient dans le système une détermination réelle (*id quo*) qui ne détermine rien, c'est-à-dire en somme une abstraction substantifiée : ce qui paraît inintelligible. Sans doute, l'on peut supposer que la causalité divine préternaturelle supplée l'action sustentatrice de la substance et son rôle de sujet ; mais cela n'explique pas que la forme accidentelle puisse ne pas remplir la fonction même qui la définit, en d'autres termes qu'une cause formelle dont toute la raison d'être est d'informer, puisse ne pas informer.

3. Information actuelle et information aptitudinelle. — Répondre ici qu'il lui suffit d'informer *aptitudine* un *quantum*, mais qu'il ne lui est pas essentiel d'informer *actu* la substance, est une réponse qui peut valoir dans les lignes de la pensée suarézienne. Dans les lignes du système thomiste, il nous semble, lorsqu'on y regarde de près, que cette distinction manque à résoudre le point précis de la difficulté.

Pour justifier cette assertion, distinguons l'ordre métaphysique pur, ou, si l'on préfère, l'ordre rationnel strict, et l'ordre théologique ; et voyons la valeur qu'y revêt la réalité accidentelle entendue au sens de l'école thomiste.

Dans l'ordre de l'intelligibilité purement rationnelle, ce qui essentiellement est une détermination, c'est-à-dire ce par quoi une substance est telle ou telle, suit, en tant que réalité, la réalité de la substance et ne peut avoir de réalité que *par* celle de la substance : la substance est-elle actuelle, sa détermination le sera ; la substance est-elle potentielle, sa détermination ne pourra être que potentielle ; la substance n'est-elle rien *actu*, sa détermination ne sera rien *actu*. Dire que la quantité peut être séparée *actu*, en conservant simplement une exigence aptitudinelle à déterminer la substance sans la déterminer *actu*, n'a donc, semble-t-il, aucun sens dans la théorie : cela revient à faire de cet accident un *id quod*, une réalité qui est par soi sans déterminer, dont par conséquent l'essence, toute l'essence n'est pas de déterminer ; — et alors il faudra dire, en renversant le principe : *albedo est alba, quantitas est quanta*. C'est précisément ce que dit Suarez avec son école, mais ce dont ni ne veut ni ne peut logiquement vouloir l'école thomiste.

Mais ici un thomiste s'empressera de subsumer. La métaphysique appliquée à l'ordre théologique admet des exceptions qui proviennent de la matière à laquelle elle s'applique (*ex materia subjecta*). Certaines nécessités ou impossibilités résultant de la nature laissée à ses propres forces s'évanouissent sous le coup d'interventions surnaturelles qui dépassent la nature et l'élèvent. Il n'y a de limites infranchissables à l'action divine dans ses créatures que la contradiction absolue et la négation des premiers principes : jusqu'à ce point, la puissance obédientielle de la nature créée est indéfinie. On pourrait donc dire dans le cas des accidents eucharistiques, que Dieu, par une intervention spéciale, supplée éminemment la causalité matérielle de la substance et qu'ainsi la quantité, *principium quo*, ayant un degré de réalité à son compte, on ne prouvera pas qu'il est impossible qu'elle soit maintenue par la cause première dans l'existence. Or la forme accidentelle, quantité ainsi maintenue dans l'existence, n'exerçant évidemment pas sa fonction informative sur l'action divine, on en devra conclure d'une part, qu'elle existe sans informer actuellement (*actu*) un sujet ; mais d'autre part, sa nature, son essence n'ayant pas été changée par ce mode préternaturel d'actuation, et cette même nature étant tout entière d'être forme, il s'ensuivra que dans cet état miraculeux qui suit la consécration, elle sera forme autant qu'elle peut l'être, c'est-à-dire que, n'ayant pas actuellement de sujet à informer, elle n'informera plus qu'aptitudinellement (*aptitudine*) le sujet auquel elle avait été destinée, à savoir la substance du pain et du vin qui ont disparu. En tout cela rien qui ne soit conforme aux principes de l'école thomiste. Ceux-ci permettent donc d'affirmer sans contradiction métaphysique évidente la séparabilité de la quantité et sa permanence dans l'être en dehors de la substance ; bien plus, pour expliquer que la quantité séparée garde son individuation, il suffira d'en appeler à la relation transcendentale à la substance dont elle reste de droit la quantité.

Nous avons tenu à donner d'une façon complète la solution thomiste de la difficulté tirée de la séparabilité des accidents eucharistiques. Mais au terme de cet exposé, nous disons sans ambages : alors même que toutes les explications qu'on vient d'entendre ne présenteraient aucune contradiction interne et devraient être estimées parfaitement raisonnables, malgré leurs difficultés trop réelles [1], — et nous sommes tout disposé à nous rallier à cette manière de voir, — force est, malgré tout, d'avouer en toute sincérité que ces explications ne résolvent pas ce qu'il fallait résoudre. Les principes thomistes ne permettent pas en effet de considérer la quantité dans cet état comme étant *quanta*, comme donnant l'apparence objective d'un *quantum*, ainsi que cela arrive cependant. Aussi bien cette apparence objective actuelle de *quantum* ne peut être donnée par la quantité qu'à la condition, métaphysiquement néces-

1. Celle-ci déjà formulée, qui n'est peut-être pas insurmontable, mais à laquelle on voudrait une réponse plus directe : comment, en vertu même du système thomiste, une forme *actuelle* dont l'essence est d'informer peut-elle ne pas exercer *actuellement* sa causalité formelle ? S'en tirer en disant que son essence n'est pas d'informer *actu*, mais d'informer au moins *aptitudine*, n'est-ce pas une solution pour les besoins de la cause, ou mieux n'est-ce pas, qu'on le veuille, ou non, se rejeter pour les besoins de la cause sur la conception de l'accident suarézien : *quantitas est quanta* ? Une forme qui n'informe pas *actu*, mais simplement *aptitudine* s'entend fort bien dans cette dernière perspective : et c'est pourquoi il faut se garder de condamner et d'écarter celle-ci sans rémission ; dans la perspective thomiste on le voit beaucoup moins, pour ne pas dire qu'on ne le voit pas du tout.

saire, d'informer *actu* un sujet. Or c'est ce qui, même par miracle, ne saurait être réalisé ici, à peine de réaliser une contradiction ; l'hypothèse est en effet précisément que la quantité existe *sans* ce sujet et que Dieu, par sa puissance et par l'éminence de sa perfection causale supplée tout l'influx ontologique du sujet absent, *sauf* le fait d'être informé par la quantité. En poussant les données du système thomiste jusqu'au point extrême de ses possibilités, on explique donc l'existence d'une quantité séparée de la substance et individuée en dehors d'elle, mais l'on n'obtient pas et l'on *ne peut pas* supposer sans contradiction d'après les données mêmes du système, une quantité qui, dans cet état, serait *quanta* et donnerait l'apparence objective du *quantum*. C'est cependant cela avant tout, sinon cela seul qu'il s'agissait d'expliquer.

4. La quantité QUANTA **dans l'école thomiste** — En fait et historiquement, cette conséquence de la subsistence des accidents eucharistiques après la consécration est admise par tous les thomistes sans que beaucoup d'entre eux se préoccupent de lever ni même qu'ils paraissent soupçonner une difficulté spéciale à ce point précis de leur explication. Saint Thomas dans la *Somme théologique*, III[a] P., q. 77, a. 1 et tous ses disciples font de la quantité séparée un véritable *quantum* et lui prêtent la fonction du sujet disparu : elle devient étendue et elle tient la place de la substance par rapport aux autres accidents. Nous ne demandons pas mieux ! Mais comment cette explication ne fait-elle pas une forte brèche au système ? Comment s'accorde-t-elle avec ce que toute l'école thomiste dit de l'accident en métaphysique et comment n'est-elle pas, dans le cas de l'Eucharistie, un abandon pur et simple de la théorie soutenue par ailleurs, c'est ce que nous ne réussissons pas du tout à voir.

La notion de quantité qui est *quanta*, dont par suite l'essence ne repousse pas formellement et métaphysiquement d'être étendue par elle-même, est la notion propre à l'école de Suarez. Cette notion est précisément dérivée de l'explication donnée en dernière analyse par saint Thomas à l'occasion de l'Eucharistie et elle a pour principal appui ce présupposé théologique. Mais ce n'est plus du tout la notion philosophique de l'accident tenue par saint Thomas lui-même en d'autres circonstances où la donnée dogmatique n'était pas engagée ; et elle présente indubitablement de graves difficultés à qui cherche à rendre compte de l'unité réelle de l'être composé de substance et d'accident. Ces deux conceptions paraissent irréductibles et entre les deux il faut choisir si l'on veut être conséquent avec soi-même ; mais de quelque côté que l'on se tourne, l'on risque d'avoir à affronter un écueil redoutable. Ce serait manquer à la loyauté que de ne pas avouer cette évidence.

En vain espérerait-on se réserver une échappatoire en admettant avec certains thomistes que les accidents ont une existence propre, distincte de l'existence de la substance, comme le fait précisément l'école de Suarez. Dans cette hypothèse, disent Cajetan et beaucoup d'autres à sa suite, les accidents une fois produits, constituent une réalité positive, dont le maintien ne semble plus impossible dès là qu'un concours spécial de Dieu vient à suppléer l'insuffisance du sujet. Mais cette explication, loin de supprimer l'objection développée plus haut, nous paraît au contraire l'augmenter en cumulant les difficultés particulières aux deux écoles.

Il reste en effet à expliquer, dans ce plan philosophique, ce que peut être cet acte d'*exister* incomplet que l'on prête ainsi à l'accident et à montrer que cette conception ne détruit pas en fait la notion thomiste d'*ens quo*, d'*ens entis*. Car admettre pour l'accident un *esse* propre, n'est-ce pas, à moins de ne pas s'entendre, en faire un *ens quod* diminué, — ce qui est sinon tout à fait inintelligible, du moins d'apparence inconciliable avec l'unité de l'être composé ? Assurément alors l'accident pourra subsister seul ; mais on ne voit pas ce qui lui manque pour constituer un être complet, une détermination qui pourra subsister en soi, c'est-à-dire être une substance. Dans cette perspective la *quantitas* sera *quanta*, mais substance et accident ne se fondront plus, ils se juxtaposeront seulement et l'accident sera beaucoup moins encore *ens entis* que dans la pensée suarézienne où l'*esse* n'est pas acte au sens strict.

Un grand nombre de thomistes, et non des moindres [1] pensent ainsi et se déclarent, pour cette raison même, les adversaires résolus de la thèse qui donne un *esse* propre à l'accident. Nous ne voyons pas pour notre part, lorsque surtout l'on admet la distinction réelle d'essence et d'*esse* et que l'on fait de celui-ci un acte proprement dit, comment pareille conception est compatible avec le système thomiste et ne contredit pas certaines de ses meilleures parties. Déjà dans la conception suarézienne l'unité de l'être substance et accident se comprend avec quelque peine, non pas, selon nous, à cause de la distinction non réelle d'essence et d'*esse*, l'*esse* n'y jouant pas le rôle d'acte, mais, comme nous l'avons déjà dit, à cause de la notion *d'ens ut quo* impliquée précisément par cette affirmation : *quantitas est quanta ;* dans la conception de Cajetan, cette difficulté devient une impossibilité, semble-t-il, et, pour sauver une thèse théologique, incontestablement sérieuse et fondée, ses défenseurs tombent dans l'incohérence.

Pour mieux faire entendre notre pensée, nous nous permettrons d'interroger sur la matière un auteur récent, illustre entre tous. Le cardinal Billot, suivant en cela les traces du Docteur angélique, définit ainsi la conservation des espèces par Dieu dans le Sacrement de l'autel : « cum juxta naturæ ordinem accidens non possit esse nisi ut communicatum substantiæ, divinitus fit ut, substantia transeunte, ipsa quantitas seorsum maneat cum proprio actu essendi, adeoque non amplius se habeat *ut quo* aliquid est quantum, sed *ut quod*, tametsi ordinem transcendentalem ad subjectum et naturalem exigentiam ad inhæsionem semper retineat » (*loc. cit.*, p. 498) ; et sa thèse XLVI énonce que la quantité, dans ce cas, devient une *vice-substance*.

Nous ne nous y opposons pas : car probablement on ne peut pas dire autre chose dans ce plan. Mais en appeler à l'existence pour faire de la quantité séparée l'équivalent d'un *quod* n'est pas expliquer pour autant qu'elle soit un *quantum* et nous apparaisse comme telle. De même, répondre qu'elle est individuée en vertu de sa relation à la substance qui était, grâce à elle, un *quantum*, ne résout en rien la question posée. Enfin l'on ne voit pas comment, d'après le système, l'entité positive « quantité » peut une fois séparée n'être pas une substance et rester un accident *ut quo* pour ce seul

1. Cardinal Mercier, *Métaphysique générale*, n. 157, p. 322-332. Dans le plan *thomiste*, nous ne voyons pas de réponse possible à l'argumentation de l'éminent auteur.

motif qu'elle garderait dans sa conservation miraculeuse par Dieu une aptitude essentielle à étendre formellement dans l'espace telle substance corporelle dont elle serait *de droit*, mais non de fait, la détermination. Quand même d'ailleurs ce dernier point recevrait ici une solution satisfaisante, cela ne nous expliquerait pas comment cette entité peut devenir un *quantum* et nous présenter l'apparence objective d'un *quantum*, ce qui cependant est le point principal à élucider. L'éminent auteur suppose qu'elle n'est plus, *ut quo*, mais *ut quod* : comment cela se concilie-t-il avec les principes de l'école thomiste et avec l'immutabilité des essences[1] ?

Aussi malgré toute la richesse philosophique du système thomiste de l'accident, dans l'ordre de l'explication purement rationnelle de la nature, que nous voudrions, si possible, conserver intégralement, force est d'avouer, sur ce point précis de l'Eucharistie, une réelle défaite de ce même système, et qu'il nous est de peu de secours dans l'occurrence. Dès lors ne vaudrait-il pas mieux se contenter d'affirmer sans plus le fait de l'existence des accidents au sens des documents ecclésiastiques que nous rappelions plus haut, mais reconnaître que leur nature propre, au-delà de ces données, échappe aux vues systematiques du philosophe thomiste ? La puissance divine s'exerce ici selon un mode qui dépasse nos spéculations et nous met en présence d'une réalité physique objective ayant appartenu au pain et au vin, qui ne rentre pas dans des cadres prévus pour un autre ordre, sans que d'ailleurs on puisse trouver dans ce fait la moindre contradiction, ni que l'on doive s'inquiéter de ne pas expliquer complètement un mystère. Le pont entre la donnée dogmatique certaine et la systématisation métaphysique se construira peut-être un jour et peut-être le sera-t-il dans le sens dynamiste de Franzelin ou de Palmieri, ou dans le sens statique de Suarez ; mais il ne semble pas qu'il le soit d'ores et déjà dans aucune perspective. Les réponses purement verbales apportées par les auteurs les plus éminents aux difficultés que l'on oppose à la solution du problème dans le plan systématique thomiste[2] ne corroborent que trop cette conclusion très désintéressée, que, pour notre part, nous eussions voulue plus ferme.

1. Quelques-uns croient pouvoir écarter la contradiction d'une quantité qui deviendrait *quanta*, sans être reçue dans un sujet ni déterminer un sujet, en disant qu'une fois séparée la quantité joue le rôle de principe déterminant *ut quo* vis-à-vis des qualités sensibles : elle devient alors ce par quoi les qualités sensibles sont étendues et continue d'exercer ainsi sa fonction de cause formelle déterminante. Sans doute un miracle intervient pour lui permettre d'exercer en dehors d'un sujet récepteur cette fonction, mais au moins la contradiction d'une détermination qui ne détermine pas est levée. — Nous n'oserons dire que cette explication, d'ailleurs peu commune, est dépourvue de toute probabilité ; mais nous avons peine à percevoir son efficace. Les qualités ne sont étendues dans le composé que par la substance *quanta* en tant que *quanta* et supposent un *quantum*. En d'autres termes, la quantité n'est principe extensif des qualités qu'en tant qu'elle implique un *quantum* que les qualités readront *quale* ; la constitution du *quantum* et donc la présence de la substance sont requis d'une priorité de nature à l'extension actuelle des qualités. Ce qui revient à dire que les qualités sont et ne peuvent être, dans la théorie, que les qualités d'un *quantum* : elles ne sauraient être les qualités d'une *quantité*. Cela étant, la même question se repose ici à nouveau. Comment expliquera-t-on, dans le système, que la quantité par laquelle les qualités sont étendues, soit devenue elle-même un *quantum* et en joue le rôle, alors que par elle-même elle n'est ni ne peut être *quanta* ?

2. Cf. cardinal Billot, *De sacramentis*, t. I, p, 502-504.

APPENDICE V

L'UNICITÉ DE FORME ET LE VIVANT

Le numéro double de juillet-décembre 1923 de la *Revue thomiste* contenait sous ce titre : *L'unité du vivant et la subsomption des formes* un long article qui prétendait réfuter en gros et en détail, très courtoisement d'ailleurs, mon étude sur « les Mutations substantielles et le vivant » parue dans la *Revue de philosophie* de novembre-décembre 1921 et reproduite ici, corrigée et augmentée, p. 72 sq. Je n'ai pas cru devoir tenir compte dans ma rédaction définitive de ces nouvelles critiques qui avaient pour auteur, M. W. R. Thompson, docteur ès-sciences, chargé par le Gouvernement américain d'un laboratoire de parasitologie au Mont Fenouillet près Hyères en vue de promouvoir la culture des céréales et des fourrages. Peut-être mes lecteurs ne regretteront-ils que partiellement cette attitude : une discussion minutieuse des objections alléguées eût alourdi un exposé déjà long et risqué de faire perdre de vue l'ensemble. Mais je ne puis entièrement laisser tomber les critiques de M. Thompson et je lui dois une brève réponse, ainsi qu'aux lecteurs de sa Revue.

Voyons donc si, comme il s'en flatte... modestement à la fin de son article, M. Thompson a réussi à établir que l'idée pluriformiste modérée, dont on a lu plus haut l'exposé, « nous a conduits pas à pas dans les régions de la haute fantaisie où elle a fini par s'écrouler lamentablement » ! A l'entendre, j'aurais « éviscéré le système Thomiste » avec un grand T, — ce qui serait fort vilain ! Mais surtout, et voici qui est plus grave, pour accomplir cette mauvaise œuvre, j'aurais produit des arguments d'ordre philosophique qui « ne semblent pas pouvoir résister à l'examen », et des explications concernant les phénomènes biologiques « en réalité superficielles et toutes de surface », qui soulèvent des difficultés considérables et obligent bon gré mal gré « à donner à la thèse pluriformiste une ampleur qui lui fait dépasser les limites extrêmes du raisonnable » (p. 303). Ces conclusions de M. Thompson me tracent le plan de la réponse. Que penser de ses objections sur le terrain philosophique et de ses explications, à lui, dans le domaine de la biologie ?

I. — Objections d'ordre philosophique

Sur le terrain philosophique, ma première réponse à M. Thompson sera qu'il commet, dans ses critiques, une *ignoratio elenchi* aussi complète que possible et qu'il ne paraît avoir absolument rien compris ni au sens de ma

position ni à la nature de l'objet à débattre : ce qui d'ailleurs n'est pas pour surprendre outre mesure, les philosophes de l'école à laquelle se rattache M. Thompson n'ayant presque jamais pu ou voulu réaliser pleinement l'état de la question.

Ainsi M. Thompson croit tout d'abord opposer à mon argumentation une fin de non-recevoir radicale, en constatant qu'elle suppose dans le vivant l'existence du principe vital, alors que j'aurais dû, suivant lui, établir au préalable *comment il est déjà là :* « Tant que le R. P. D. ne nous a pas expliqué l'origine première du principe vital de la plante ou de l'animal, tant qu'il ne nous a pas éclairés sur l'origine du vivant qu'il n'étudie que *déjà constitué* avec sa forme vitale, toute la suite de son argumentation profonde et plausible ne repose, en fait, sur *rien* » (p. 273). — Je le regrette infiniment pour M. Thompson, mais c'est son grief à lui qui ne repose *sur rien* et qui, par suite, laisse à mon argumentation toute sa valeur. Le point traité dans mon chapitre sur « les mutations substantielles et le vivant » est uniquement le suivant : l'ingestion et l'assimilation de substances alimentaires par un vivant *déjà constitué* et reconnu comme un principe d'activité strictement un et en soi, permettent-t-elles de conclure à une transformation substantielle au sens strict, *usque ad materiam primam*, des substances ingérées et assimilées ? Or, disais-je, il faudrait, pour être en droit de l'affirmer, d'une part avoir établi que le principe substantiel formel informe tous les éléments du vivant *usque ad materiam primam* et que, dans le vivant, vous avez une forme unique, source de toutes les propriétés, substitut de toutes les formes des éléments qui entrent dans sa composition. D'autre part cette conception et cette théorie n'ont d'autre fondement solide que la théorie des mutations substantielles *usque ad materiam primam*. Nous sommes donc ici enfermés dans un cercle. Mais de toute évidence et en toute hypothèse, nous devons supposer le vivant avec tout ce qui le constitue : c'est la donnée initiale d'où précisément nous devons partir. Quant à savoir si, dans le vivant, le principe vital (non subsistant bien entendu) est engendré par l'action des corps inorganiques qui se sont combinés en premier lieu ou s'il a une origine indépendante, comment pourrait-il en être question à cet endroit ? Avant de chercher d'où il vient, il faut savoir d'abord s'il existe et ce qu'il est ! Son histoire génétique est un problème intéressant, à n'en pas douter et sur lequel M. Thompson a des vues hardies dont nous dirons quelque chose plus loin. Mais ce problème, — si l'on ne veut pas que le principe vital du vivant soit engendré à tout instant par les substances qu'il s'assimile, ce qui entraînerait une mutation substantielle continue de ce même principe vital et serait inintelligible, — ce problème est totalement étranger à la question présente.

J'entends bien que M. Thompson, par sa question, vise autre chose et croit par là m'acculer à l'absurde. Le vivant ne peut se trouver constitué tel, comme principe substantiel un, que si les éléments qui l'ont engendré ont été totalement corrompus, en vertu du principe : « generatio unius est corruptio alterius », — que si le principe formel est donc unique. Or la théorie pluriformiste entraîne, d'après lui, cette conséquence contradictoire que « le corps engendré est à la fois et en acte, *un* et *plusieurs* ». Car « il ne s'agit point d'expliquer comment les corps engendrants peuvent se prêter à l'information d'eux-mêmes par le principe supérieur sans cesser d'être eux-mêmes : il

s'agit tout simplement de savoir comment ils peuvent engendrer le nouveau principe formel, sans cesser d'être ce qu'ils étaient ». D'où la conclusion : « ou bien tout le système vient s'écrouler contre le principe de contradiction, ou bien l'unité du vivant ne peut être qu'une unité purement accidentelle et dans ce cas, le principe vital de l'ensemble ne diffère nullement du principe d'unité d'une machine » (p. 274). Raisonnement et conclusions connus depuis longtemps où l'on ne sait ce qu'admirer le plus — qu'on nous passe cette vieille formule : la pétition de principe vraiment trop forte qui est ici impliquée, ou la persévérance à ressasser des objections toujours les mêmes et cent fois réfutées.

L'*ignoratio elenchi* dont nous parlions tout à l'heure va en effet « engendrer » ici chez M. Thompson la pétition de principe à jet continu lorsqu'il va motiver son acte d'accusation. — « Selon le principe classique Thomiste — *generatio unius est corruptio alterius* — la génération d'un nouvel être implique nécessairement la disparition de la forme qu'avaient préalablement les principes, de la potentialité desquels est éduite la nouvelle forme » (273). — Evidemment le principe classique *generatio unius...*, entendu au sens thomiste rigide, implique cette disparition. Mais au stade où nous sommes, de quel droit l'employez-vous ? C'est précisément sa signification qui est en cause et qu'il s'agit de justifier ou mieux de définir. — Pure pétition de principe !

« Puisque les corps combinants ne cessent pas d'exister comme tels, chacun de ces derniers reste toujours *un* être ». — Dans la théorie pluriformiste, ils ne restent pas un être au sens complet du mot et le corps engendré n'est pas « à la fois et en acte un et plusieurs » sous le même rapport réel : avant de s'attaquer à une théorie, il n'est que prudent et équitable de commencer par la comprendre. — D'après M. Thompson, d'autre part, pas de milieu entre l'unité stricte de forme et l'unité accidentelle de la machine ou de la coordination des rouages. Or sur quoi repose une conception aussi étroite ? Le concept d'unité étant analogue comme celui de l'être, rien ne s'oppose *a priori* à une notion d'unité substantielle plus large. La réalité au contraire la suggère et l'impose : c'est en tout cas ce qui est ici en question. Pétition de principe par conséquent qu'un tel supposé !

« Le principe vital ne tirant pas son origine de l'action des corps combinants, force est de lui attribuer une origine indépendante de la matière. Nous aurons donc là un principe immatériel, réel, indépendant de par son origine, des corps corruptibles. Et puisque ce n'est pas la combinaison qui l'engendre, pourquoi la corruption du composé amènerait-elle sa disparition ? » — Quel est en vérité ce nouveau sophisme et que prétend-on nous opposer ici ? M. Thompson veut-il donner à penser, comme cela ressort en effet de son texte, que pour lui le vivant non seulement peut, mais *doit* sortir de la matière brute et qu'une forme vivante doit être considérée comme le résultat, l'efflorescence de combinaisons multiples et compliquées d'éléments physico-chimiques non vivants. Ou encore suppose-t-il que tous les éléments nouveaux, dont le vivant peut s'accroître au cours de son développement, engendrent chez lui, un « nouveau principe formel » et constituent un nouvel être *an?* Si c'est au nom d'une telle conception que M. Thompson me sommait au début de commencer par expliquer l'origine du vivant, alors voilà à coup sûr de quoi prendre ma revanche. Que

les formes vivantes puissent être engendrées immédiatement par des réalités corporelles qui ne seraient vivantes ni formellement ni virtuellement, il n'est pas un philosophe en possession de ses esprits qui voudrait l'admettre : le plus ne sort pas du moins. D'autre part de ce que le principe vital, la forme vivante dépasse spécifiquement la matière brute, comme il le faut absolument admettre, — et de ce qu'il soit tout naturel en conséquence de réclamer à l'origine de la vie (ainsi que le fait la presque unanimité des philosophes scolastiques, quoi que l'on pense par ailleurs de l'évolution ultérieure des espèces), une intervention directe de la Cause première, — il ne saurait s'ensuivre en aucune manière que ce principe devra être nécessairement immatériel, c'est-à-dire intrinsèquement indépendant de la matière dans son être, et donc immortel... Etant supposé que le vivant existe, et que la vie se transmet par voie de génération ou tout autre mode qui fait intervenir non pas seulement des corps inorganiques, mais des substances vivantes, on ne voit ni *a priori* ni a *posteriori* aucune raison qui empêche d'attribuer à ces causes de transmettre directement sans aucune intervention *spéciale* et directe de la cause première, cette vie qu'elles possèdent et qui dépend essentiellement de la matière dans son être. Quant à supposer un instant, comme nous le constations déjà plus haut, que le principe formel substantiel du vivant existant et pleinement constitué est engendré de façon continue par tout ce dont il peut s'accroître et s'accroît en effet au cours de son existence et que donc il est en mutation substantielle perpétuelle, assurément voilà qui est nouveau et quand je disais à l'instant que M. Thompson nous servait des objections connues de l'école thomiste rigide, je n'étais pas tout à fait exact : il faut ici faire une exception et bien marquer en passant que nous ne rendons pas les thomistes authentiques responsables de cette étrangeté inédite, conséquence d'une *ignoratio elenchi* qui dépasse un peu trop les limites permises.

Ignorance du sujet, pétition de principe, c'est du point de vue philosophique le refrain que nous devrions répéter en parcourant les 34 pages de l'article de M. Thompson qu'a hospitalisées la *Revue thomiste*. Nous n'infligerons pas cette brimade à nos lecteurs, mais relèverons encore au hasard quelques traits plus spécialement saillants dans ce sens.

P. 277, l'auteur écrit : « Autre chose est d'affirmer que les éléments inorganiques existent *comme tels* dans le composé animé et autre chose de dire que telle partie du composé montre de par ses propriétés, une *parenté étroite* avec certains corps non-vivants ». — Nous ne nions nullement la vraisemblance de la distinction ; mais celle-ci ne pourra être mise en avant qu'une fois la thèse de l'unicité de forme résolue. Jusque-là pétition de principe !

P. 281 sq., M. Thompson s'évertue à nous dire que, pour les savants, la théorie de l'organisme « colonies de cellules » est une théorie périmée et il se plaît à citer à cette occasion « l'éminent biologiste anglais d'Arcy W. Thompson » pour convaincre le P. Boule qu'avec ses explications sur les principes cytodynamiques, il retarde sur son siècle. — Mais où donc M. Thompson a-t-il vu que le P. Boule admet la théorie « coloniale » ou polyzoaire, telle que l'ont entendue ses défenseurs authentiques maintenant en effet bien démodés ? Je me trompe, il l'a vue quelque part à travers cette idée *a priori* que l'unité d'un être est incompatible avec une pluralité de formes

subsumées à une forme spécifique unique : et donc en fonction de cela même qui est en question. Pure pétition de principe !

Défaut tout semblable et plus criant encore, p. 278-280, où M. Thompson prétend montrer que l'interprétation donnée par le P. Boule (et que j'avais reproduite en l'approuvant) du principe « qui peut le plus peut le moins » ne représente ni « n'atteint la thèse thomiste ». — Eh ! certes, je le crois sans peine ! L'interprétation thomiste de cette formule n'admet pas que l'âme puisse se passer du concours du corps dans la production des opérations sensitives et végétatives : cela est évident, mais n'est pas contesté. Ni le P. Boule, j'en suis convaincu, ni moi en tout cas n'avons eu l'intention de faire passer au compte de la philosophie thomiste l'absurdité que l'on dit, ni non plus de nier que le composé seul agisse et non pas la forme seule, ou que le sens thomiste de la contenance virtuelle des formes inférieures dans la forme supérieure puisse recevoir une interprétation raisonnable ! Mais une formule est ce qu'elle est par elle-même et sa signification littérale est dépendante de sa teneur verbale. Or le principe « qui peut le plus peut le moins », auquel on recourt constamment pour expliquer « la contenance virtuelle », s'il est pris tel quel dans l'abstrait et poussé logiquement à l'extrême, mène droit à des conséquences qui font en effet « subir à la thèse thomiste une grave déformation », à moins de lui donner à l'avance très exactement, et sans plus, la portée qu'on veut attribuer à la contenance virtuelle, auquel cas naturellement il ne prouverait plus rien du tout. Ou alors, pour éviter ces conséquences, on fera intervenir des précisions qui en modifieront le sens premier et qui seront proposées au nom de principes différents. M. Thompson candidement nous livre quelques-uns de ceux-ci : « Il ne s'agit point de savoir si dans n'importe quelle circonstance, ce qui peut le plus peut le moins : il s'agit tout simplement de savoir, dans le cas concret qui nous occupe, pourquoi la forme vivante, *si elle est dans l'ordre providentiel le successeur naturel des formes inférieures*, lesquelles la préparaient et l'appelaient, ne serait point capable de ce qui revient aux formes inorganiques qu'elle est spécialement destinée à remplacer... » (p. 278). C'est toujours la même pétition de principe ! On suppose la théorie prouvée et on se contente de voir comment on peut l'appliquer, alors qu'il s'agit précisément de prouver et de justifier la théorie même. Or, à ce dernier point de vue, le principe « qui peut le plus » prouvera ce qu'on veut lui faire dire dans l'occurrence, comme il prouverait aussi bien toute autre chose, si on le voulait.

Enfin, car il faut nous borner, p. 296, M. Thompson écrit : « Ce que nous devons faire, c'est essayer de formuler une explication philosophique adéquate en nous basant sur les principes de saint Thomas. Ici comme toujours, notre travail consiste surtout dans un effort de pénétration du sens des indications que le Docteur angélique nous a laissées. Nous n'avons point à nous écarter de sa doctrine ou à lui faire subir en compagnie de tel autre commentateur plus ou moins avisé, une déformation quelconque. Nous n'avons qu'à l'approfondir ». — J'en demande pardon à l'auteur de ces lignes quel qu'il soit : la question n'est pas là du tout et le principe allégué est simplement faux. Il ne s'agit pas de vouloir imposer aux faits une théorie toute faite ; il s'agit de savoir si cette théorie qui doit expliquer les faits est imposée ou non par les faits à l'exclusion de toute autre, si elle a un caractère de nécessité métaphysique — les faits étant tels et pas autres — qui oblige à l'ac-

cepter ; ou au contraire, si elle n'a de valeur que celle d'une hypothèse, d'une manière de voir qu'une autre hypothèse, une autre manière de voir contrebalance dès aujourd'hui, et demain pourra supplanter. Dans ce second cas, l'explication philosophique mise ici en avant ne peut en rien servir de base solide à l'hylémorphisme ni à la thèse de l'unicité stricte de forme substantielle. En se bornant à reprendre sans nouvel examen les principes que saint Thomas avait émis en cette matière, on manque à la méthode scientifique, on réduit la philosophie à un pur psittacisme et l'on trahit la méthode essentielle de saint Thomas lui-même : qui procède ainsi s'expose, comme cela a lieu ici en fait, à tourner indéfiniment dans le même cercle sans faire avancer le sujet dont il parle.

Et c'est pourquoi lorsque M. Thompson conclut, toujours modestement, que « l'hypothèse pluriformiste dans l'ordre des considérations philosophiques soulève des difficultés très graves et peut-être insolubles » (p. 286), je me vois forcé de lui répondre que, malgré toute son ingéniosité et son érudition scolastique, mon honorable contradicteur n'a pas entamé d'une ligne les objections opposées par la thèse pluriformiste à sa position. Il ne suffit pas de répéter sans y rien ajouter, ou de supposer sans la prouver, la thèse même qu'il s'agit d'établir et qui est en question, pour se permettre de tels bulletins de victoire.

II. — Objections d'ordre scientifique

A l'exactitude des *faits* scientifiques allégués par M. Thompson, je n'ai rien à opposer de sérieux. Evidemment il sait son métier et sur ce terrain, il parle en connaissance de cause. Mais s'il s'agit de l'*interprétation* des faits, c'est une tout autre affaire et ses conclusions ici me paraissent aussi peu concluantes que ses conclusions philosophiques. Leur examen va me permettre, je l'espère, de corroborer très efficacement la thèse soutenue dans le présent volume.

Revenant sur l'existence des principes cytodynamiques dont avait parlé le P. Boule et que M. Thompson avait, p. 274, lestement écartés par des considérations très peu philosophiques, mon honorable adversaire écrit imprudemment, p. 284 : « Cette explication, en supposant qu'elle fût valable dans certains cas spéciaux, peut-elle s'appliquer à tous les faits de ce genre ? » Mais je n'en demande pas davantage ! Si elle vaut dans certains cas, la théorie opposée ne saurait donc être présentée comme une théorie métaphysique, c'est-à-dire nécessaire et valant toujours ! Il n'en faut pas plus pour qu'on soit en droit de l'écarter en métaphysique.

Quant aux expériences du Dr Carrel[1] ou à celles de MM. Athanasiu et

1. Je m'y suis référé plus haut, p. 107. Il ne sera pas inutile pour ce qui va suivre de reproduire le résumé que M. Thompson en a donné lui-même : « Le Dr Carrel a sorti en bloc, d'un chat anesthésié, la plupart des organes internes qu'il a placés dans un récipient avec de la solution de Ringer. La trachée était fixée dans une ouverture pratiquée dans la paroi du récipient : un tube était fixé dans l'œsophage ; l'intestin s'ouvrait à travers un autre tube par un anus artificiel. Le tout était alors placé dans une étuve à 38 degrés. Dans ces conditions, les viscères vivaient presque normalement. Les pulsations du cœur étaient fortes et régulières. L'intestin présentait des contractions péristaltiques et se vidait par le moyen de l'anus artificiel ; lorsqu'il était vide, de la bile continuait à être sécrétée. Dans une expérience où l'esto-

Gradinesco[1], qui nous font assister à la survie hors du vivant d'un organe conservé dans un milieu artificiel, M. Thompson les rapproche très justement de ce fait constaté depuis longtemps, que des fragments de tissus peuvent continuer à vivre au sein d'un être organisé et que des phénomènes vitaux, se manifestent chez celui-ci longtemps après que sa mort a été constatée. M. Thompson reconnaît « l'intérêt très spécial pour la philosophie thomiste » (p. 286) de ces catégories de faits. Il y avait donc lieu de s'attendre ici de sa part à une discussion minutieuse qui aurait réduit à néant un des arguments invoqués par l'hypothèse pluriformiste en en montrant l'absurdité. Or non seulement M. Thompson n'écarte pas cet argument par des raisons décisives, mais à le lire on serait tenté de s'écrier : « Tant s'en faut qu'au contraire » ! Il se contente, à propos de ces faits essentiels, de se demander quel nom il conviendrait de donner au principe « organo-dynamique[2] de ces organes si l'on devait les considérer comme des systèmes *uns*. Et confondant, par une méprise plutôt curieuse, les formalités scotistes et la théorie d'Albert le Grand cependant si différentes, il nous dit, sans doute avec un sourire, qu'une fois acculé à la solution scotiste (qui n'est pas du tout la mienne), la logique de la doctrine empêche de s'arrêter, — il ne nous dit pas où ! — et qu'elle « amène à un ensemble de doctrines qui rappellent bien autrement que l'antique doctrine Thomiste, le souvenir du phlogistique, des esprits animaux et de la vertu dormitive ! » En vérité n'avons-nous pas ici un bel exemple des services que l'on peut demander à l'humour pour escamoter les difficultés au moment précis où elles deviennent gênantes ?

Car enfin nous attendons encore que l'on nous montre sur ce point l'absurdité de l'hypothèse pluriformiste et que l'on nous prouve l'impossibilité de supposer dans le vivant matériel la permanence virtuelle, à l'état de *puissance*, de principes vitaux ou physico-chimiques que la mort libérerait ou actuerait : « corruptio unius est generatio alterius ». Principe organo-dynamique constituant une unité réelle, encore que banale et temporaire, éduit de la puissance des réalités élémentaires à la mort du vivant, — ou « impulsion vitale »[3], — ou toute autre explication : le champ reste ouvert aux

mac était plein de nourriture au moment de la mort de l'animal, la digestion se poursuivait durant les heures suivantes. Quelques organes moururent presque aussitôt, c'est-à-dire dans les trois ou quatre heures. Mais la plupart d'entre eux vivaient activement encore dix, onze et même treize heures après la mort de l'animal d'où ils avaient été extirpés » (p. 285).

1. Ces expérimentateurs « sont arrivés à maintenir vivant en liquide de Locke, pendant plus d'un mois, un cœur de grenouille et pendant ce temps le cœur a exécuté au moins 360.000 pulsations » (*ib.* 284).

2. Je laisse à M. Thompson la paternité de ce néologisme, qui, après tout, dans l'espèce, n'est pas plus mauvais qu'un autre.

3. M. Thompson, à la suite du professeur Gemelli déclare cette hypothèse « absolument inadmissible ». S'il s'agit seulement d'un mouvement fonctionnel mécanique, la raison apportée par M. Thompson, — à savoir que « là où l'âme n'est plus, le mouvement qui était par elle ne peut absolument plus être », — s'inspire au fond d'une interprétation abusive et selon nous simplement fausse du principe : « quicquid movetur ab alio movetur ». D'autre part, dans l'hypothèse pluriformiste, la persistance de cette « impulsion » s'explique à merveille sans que l'on soit en aucune façon amené à confondre, comme le craint M. Thompson, la cause formelle et la cause efficiente. La cause formelle, en tant que telle, n'agit pas, c'est entendu : seul le composé agit. Cette cause formelle n'en est pas moins, dans le composé, source et

hypothèses et sans doute l'étude plus complète de ces faits en apportera de nouvelles avec de nouvelles précisions. Mais loin que la solution pluriformiste fasse ici tache, elle semble bien rester celle qui est le plus immédiatement suggéré par les faits et que l'on ne pourra écarter que pour des raisons péremptoires, toujours réclamées et jamais produites[1] ; voire elle pourrait bien rester seule capable de rendre intelligibles et les « formes de passage » dans la corruption du vivant et la libération ou l'éduction (comme on voudra) des formes élémentaires.

Nous n'en voulons d'autre preuve que les aveux mêmes de M. Thompson. Après avoir constaté, p. 286, comme nous avons dit, l'importance exceptionnelle des expériences sur la survie, il se reprend en partie à la page 302, où il déclare que « les résultats obtenus n'ont pas une signification philosophique très haute ». Et pour expliquer ce retour en arrière, il écrit au même endroit, à propos de ces phénomènes, cette phrase vraiment extraordinaire : « Ce sont là des *résultats*, mais non pas des *fins* [ce qui est incontestable], des choses qui sont, en tant que telles, inintelligibles ». Je croyais jusqu'à ce jour que tout être est intelligible et que ce qui est inintelligible n'est pas. Admettre qu'il y a des choses qui sont, en tant que telles, inintelligibles, c'est nier simplement une des lois essentielles de l'être et de la pensée. Ou si l'on ne veut pas en venir jusqu'à cette extrémité, force est alors de voir dans cette proposition l'aveu candide que, dans la théorie de l'information immédiate, aucune explication intelligible de ces faits n'est possible. Nous n'en demandions pas tant !

Et nous n'en dirons pas tant non plus ! La théorie thomiste une fois admise peut rendre compte de ces faits, et en dépit de son étrange complexité, l'explication qu'en avait proposée M. Thompson (p. 297) avant la déclaration qu'on vient de lire, était acceptable. Supposez prouvée et justifiée l'information unique, ainsi que le sens thomiste de l'axiome : « corruptio unius est generatio alterius », il n'apparaît pas nécessaire que, lors de la corruption d'un composé organique, « ce qui est immédiatement engendré soit forcément quelque chose d'inorganique et de non-vivant »,

principe premier d'activité : c'est donc par elle et avec elle que, dans le composé, agiraient les substances élémentaires, si elles s'y trouvaient, comme le suppose la théorie albertine, subsumées au titre de puissance. Que cette cause formelle substantielle et spécifique vienne à disparaître, les substances élémentaires libérées et de nouveau actuées par leurs formes propres continueront d'agir par elles-mêmes, si l'on ose s'exprimer ainsi, le mouvement qu'elles agissaient de par la forme supérieure du composé qui n'est plus. Ainsi expliquée, l'impulsion vitale est parfaitement compréhensible. Dans l'hypothèse de l'unicité stricte de forme, sans aucun doute, elle est inintelligible, mais ce n'est qu'en supposant établie la thèse qui est précisément l'objet du présent débat : pure pétition de principe comme toujours.

1. M. Thompson, p. 275, écrit : « A examiner la question dans le détail, on s'aperçoit que ce ne sont pas les défenseurs de la théorie de l'information immédiate qui soient tenus à fournir des arguments solides à l'appui de leur opinion. Tout au contraire, c'est aux pluriformistes que nous devons demander des preuves de leur thèse ». — N'est-elle pas étrange vraiment cette conception qui s'arroge le droit de proposer et d'imposer une théorie sans « fournir des arguments solides à l'appui de son opinion » ? Cette prétention, il suffit de l'énoncer pour qu'elle soit jugée ! Une théorie pour valoir ne doit pas seulement « se tenir logiquement » ; elle doit donner ses titres positifs à réclamer l'assentiment et elle doit pouvoir écarter les solutions adverses en montrant que celles-ci sont impossibles. Jusque-là, ou elle ne saurait dépasser la probabilité ou elle n'a aucune espèce de valeur.

et rien n'empêche donc que la disparition de l'âme entraîne au sens thomiste, la production de composés vitaux d'ordre inférieur. Mais, sans parler du comment de cette production et de l'éduction de la nouvelle forme qui demeure si mystérieuse dans cette manière de voir, alors qu'elle est si facile à entendre dans la théorie albertine, il restera toujours à légitimer avec des arguments péremptoires et exclusifs de toute autre conception, cette supposition fondamentale qui fait l'objet du présent débat, et qui devra justifier cette interprétation, sans cela toute gratuite.

Or, malheureusement pour M. Thompson et sa théorie, ce ne sont pas les deux preuves d'ordre scientifique, apportées par lui à la rescousse, qui amèneront ce résultat tant souhaité. Nous allons le montrer en peu de mots et clore par cet examen la revue critique de son article.

Le premier argument scientifique invoqué par M. Thompson à l'appui de sa thèse est tiré d'une théorie de M. Rabaud d'après laquelle « en principe, toute cellule d'un individu pluricellulaire, à quelque région, à quelque tissu qu'elle appartienne, est capable de donner naissance à un nouvel individu : tige, racine, feuille, fleur, émettent stolons, drageons ou bulbilles ; les divers tissus des Tuniciers, les diverses parties du corps d'un Hydraire, d'un Ver, donnent naissance à des bourgeons. Du reste l'expérimentation indirecte met en relief cette propriété fondamentale des cellules... » [1]. Si ce résultat ne s'obtient pas toujours, c'est d'une part en raison du degré trop grand des cellules considérées, c'est-à-dire « de leur spécification particulière et d'autre part de la nature précise des conditions du milieu » (p. 290). D'où M. Thompson est amené à considérer comme tout à fait naturel « que des morceaux de tissus placés dans des conditions aseptiques convenables puissent continuer à vivre » (p. 293-294). — Nous serions heureux de savoir combien de savants à l'heure actuelle seraient prêts à étendre, à tout l'ordre des vivants, sur la seule base des quelques exemples cités par M. Rabaud (ceux des Planaires, des Tritons et de quelques autres), le principe tel qu'on l'a vu posé par lui à l'instant ; et nous voudrions pouvoir dire quel cas il convient de faire, en l'occurrence, d'une hypothèse aussi aventurée et peu sûre, d'une généralisation aussi hâtive ! Fonder ou appuyer une théorie métaphysique sur une théorie physique de cette sorte frise la témérité, pour ne rien dire de plus. Quant au raisonnement échafaudé par M. Thompson à partir de ce présupposé hasardeux et tout problématique, il serait fastidieux de le démonter ici en détail. Disons simplement qu'il passe tour à tour du sens générique au sens spécifique, et du sens spécifique au sens accidentel d'une manière absolument indue.

Le second argument positif de M. Thompson en faveur d'une génération de composés vitaux inférieurs, lorsque se corrompt le vivant, procède d'une vue plus téméraire et beaucoup plus hypothétique encore. Ecoutons-le : « Il n'y a aucune raison de nier que si l'homme avec les ressources de la science moderne, arrive un jour à effectuer l'agencement préalable et nécessaire de la matière inorganique, il en résulterait la production, non pas du « protoplasme » qui n'existe point comme tel, mais d'un véritable organisme. Il y a là, semble-t-il, surtout une question de difficultés techniques, non

1 *Eléments de biologie générale*, p. 132.

pas une question d'opération en principe impossible[1]. Si certains philosophes spiritualistes devaient un jour se trouver fort ébranlés par la production d'un être vivant dans un laboratoire, ce ne seraient certes pas les disciples de l'Aquinate. Ainsi donc on peut SUPPOSER, en se basant sur les principes de saint Thomas et en admettant que le jeu des affinités naturelles peut déterminer la production d'un vivant avec son principe formel, une fois effectué un certain agencement de la matière, que, de par le fait que l'âme a informé le corps humain, la substance de telle ou telle partie de ce corps se trouve au départ de l'âme, ou au moment où la partie considérée se détache du vivant, disposée de telle sorte que, sans qu'il y ait corruption jusqu'au niveau de l'inorganique — car dans ce cas la vie ne reviendrait plus — il peut y avoir la production instantanée de composés vitaux d'ordre inférieur » (p. 298-299). Sans parler du rapprochement qui s'impose entre cette dernière conception et celle de l'impulsion vitale précédemment rejetée par M. Thompson, que penser en vérité d'une thèse que l'on défend en recourant à des *supposés* pareils à ceux que l'on voudrait ici nous faire accepter au préalable ? Oui, vraiment quel renfort peut-elle recevoir d'une argumentation qui comporte de tels aléas ?

Il est cependant à noter que M. Thompson, ou plutôt la *Revue thomiste* tient à ces supposés, car à la suite de l'article de M. Thompson, se trouve, pages 305-310, imprimé en petit œil, un long appendice qui n'est pas signé et où se trouve reprise et défendue, au point de vue métaphysique de la possibilité, la thèse de la *génération spontanée*. Je me garderai bien de prendre parti dans une querelle qui est complètement en dehors des questions traitées ici. Je remarque seulement que, sans faire aucune des distinctions qui eussent semblé nécessaires pour sauvegarder le principe que « le plus ne sort pas du moins », M. Thompson admet d'emblée que de l'inorganique comme tel, peut sortir le vivant comme tel, et donc, — je parle sans ironie, — tout vivant, n'importe quel vivant, pourvu que les corps inorganiques composants soient disposés selon un agencement antérieur d'une complexité idoine, d'où « par le jeu naturel des affinités chimiques, il résulte une sorte de combinaison chimique d'ordre supérieur, avec la production simultanée de la forme vivante ». Je laisse à d'autres le soin d'apprécier et me contente de citer.

L'auteur de l'appendice, lui, n'a pas le même simplisme que M. Thompson et tâche au contraire à bien réserver les droits de la raison. Mais du point de vue scientifique, l'hypothèse que l'on imagine ici n'est-elle pas absolument invérifiable et donc inexistante ? Et du point de vue philosophique, cette conception, où l'équivalent « des raisons séminales » augustiniennes ne trouve place à aucun moment, n'est-elle pas une conception purement en l'air, privée de toute base ferme qui permette de l'imposer à l'attention des métaphysiciens ? Je ne nie pas la possibilité intrinsèque *négative* de cette théorie, en ce sens que l'on n'en a pas prouvé la répugnance positive, ce qui est déjà beaucoup en soi, mais importe très peu dans la question présente. Je ne prétends pas non plus que la distinction des causes univoques et analogues, dont se réclame à cette occasion l'auteur de l'appendice, ne trouve ici sa place, ni que le prin-

1. C'est encore l'opinion de M. RABAUD, *loc. cit.*, p. 39 et 27, le « maître » de M. Thompson. En biologie l'autorité de M. Rabaud est grande ; mais nous ne nous serions jamais avisé d'invoquer son témoignage, ou simplement de nous inspirer de lui dans une question qui touche à la philosophie.

cipe de la contenance de toutes les formes corruptibles dans la potentialité de la matière ne puisse être en l'espèce légitimement invoqué. Mais il resterait à montrer que ce principe de contenance, entendu au sens de pure réceptivité, qui ne dit de soi virtualité formelle à aucun titre, serve à rien dans le cas et que des causes analogues, qui ne contiennent pas formellement une perfection d'*ordre* supérieur à leur nature, comme l'est la vie par rapport à l'inorganique, puissent par leur combinaison produire un effet simplement équivoque et transcendant [1]. Répondre à la difficulté en faisant appel à la notion de puissance *obédientielle* purement *passive* de l'être matériel, constitue une fin de non-recevoir qui ne semble pas permettre la moindre solution du problème, ni donner une probabilité positive quelconque à l'hypothèse métaphysique de la génération spontanée : si celle-ci se peut soutenir dans l'ordre de la possibilité pure, — ce que je nie pas du tout, — ce ne sera qu'à la condition d'aiguiller dans une autre voie et de faire appel à d'autres principes. Quoi qu'il en soit d'ailleurs, force est évidemment d'admettre qu'une telle construction, outre sa fragilité manifeste, suppose au point de départ, déjà toute constituée, la théorie de la matière et de la forme ! Loin de lui reconnaître une valeur d'appui, il faut donc estimer simplement compromettant le renfort qu'on escomptait voir cette hypothèse apporter à la thèse de l'unicité de forme dans le vivant. On n'élève pas une pyramide sur sa pointe et l'on ne fonde pas une théorie sur des spéculations à peine vraisemblables qui la supposent. Invoquer la possibilité de la génération spontanée pour confirmer ou étayer la thèse de l'unicité de forme, et par le fait même la théorie de la matière et de la forme n'est rien de moins que se moquer du monde. Ce sera ma dernière réponse à M. Thompson et à ses lecteurs.

1. Les scolastiques, à la suite d'Aristote, expliquaient les générations spontanées en recourant à l'action des corps célestes, dont ils admettaient que la forme était d'un ordre supérieur : cf. *Sum. theol.*, I P., q. 71, a. 1, ad. 1 ; q. 27, a. 2 ; q. 115, a. 3, etc. Qui donc s'aviserait aujourd'hui de ressusciter cette hypothèse ? — D'autre part, le principe qu'une forme supérieure contient nécessairement, au moins à l'état virtuel, toutes les perfections des formes inférieures, est simplement faux : nous avons dit pourquoi en nous expliquant sur le principe « qui peut le plus, peut le moins » (cf. *supra*, p. 109-112). Aussi n'accordons-nous aucune vraie probabilité métaphysique à une théorie des générations spontanées qui s'appuierait sur cette soi-disant causalité des agents supérieurs créés. — Enfin il ne faudrait pas oublier que saint Thomas ne rejette pas formellement les « raisons séminales » de saint Augustin ; cf. I P., q. 69, a. 2 ; q. 115, a. 2 et surtout *de Pot.*, q. 4, a. 2, — comme on se plaît trop à le répéter ; il admet la probabilité positive de cette conception et, la théorie des causes analogues venant à manquer en droit comme en fait, celle des raisons séminales lui resterait toujours pour accueillir favorablement, s'il y avait lieu, un transformisme modéré. Mais le transformisme modéré n'a rien à voir avec les générations spontanées.

APPENDICE VI

NOTES SUR LA CONNAISSANCE ET LE MOUVEMENT

En réponse à la théorie du P. Maréchal qui veut faire de l'individuation par la matière, et partant de l'hylémorphisme, une condition *a priori* de la connaissance abstraite, nous avons écrit plus haut, p. 208 : « on nous présente l'individuation par la matière en fonction d'*une* théorie de la connaissance. N'admettant pas la manière dont cette théorie est posée, nous n'admettons pas davantage le lien par lequel on prétend lui rattacher le principe d'individuation thomiste entendu dans un sens exclusif et absolu ». Sans vouloir du tout aborder de front le problème de la connaissance, nous croyons cependant utile de donner quelques explications rapides à ce texte énigmatique.

La thèse du P. Maréchal, toute présentée qu'elle est, comme nous avons dit, avec beaucoup d'originalité et d'envergure, ne lui est cependant pas personnelle. Déjà le P. Sertillanges, dans son *Saint Thomas*, t. II, p. 96 sq. et plus récemment dans l'*Etre et la connaissance*[1], déjà surtout le P. Rousselot, dans *Métaphysique thomiste et critique de la connaissance*[2], l'avaient énoncée clairement. Or le présupposé fondamental de ces hauteurs, aussi bien que du P. Maréchal, est qu'il n'y a pas d'intuition intellectuelle et que nous ne pouvons atteindre immédiatement rien d'absolu ici-bas. « Si la première condition pour qu'on ait l'intuition de l'être, c'est que l'on ait l'intuition de soi, et si la première condition pour qu'on ait l'intuition de soi, c'est qu'on soit affranchi des liens du corps, la persuasion qu'on envisage l'absolu ici-bas est l'illusion d'un ultra-raffiné qui prend la conscience aiguë d'une sensation pour la coïncidence avec l'être »[3]. De même le P. Sertillanges : « Il n'y a pas d'intuition intellectuelle, même interne, il n'y a pas d'introspection spirituelle... Si la raison atteint le réel en nous, ce n'est pas en tant que raison, c'est en tant que liée aux sens »[4]. Enfin le P. Maréchal, de son côté, la repousse déterminément et veut chercher en dehors d'elle une réponse aux difficultés kantiennes[5].

Présupposé de beaucoup de scolastiques actuels, c'est le préjugé kantien,

1. *Mélanges thomistes*, p. 191.
2. *Revue néo-scolastique*, 1910.
3. Rousselot, *loc. cit.*, p. 490.
4. *Saint Thomas*, t. II, p. 244.
5. *Le point de départ de la Métaphysique*, cahier III, p. 237-238.

qui informe toute la Critique et dont Kant disait que si l'on établissait la fausseté, toute son œuvre s'écroulerait. Or nous croyons en effet que ce présupposé est absolument gratuit et que ce préjugé est en effet un préjugé et rien que cela. L'intuition du moi est une intuition intellectuelle au sens propre qui nous donne l'intuition de l'être, « et cette intuition de l'être, qui est, en elle-même, claire-confuse comme celle du moi, nous met en possession de l'absolu, justifie l'évidence des principes premiers et nous fait expérimenter la véracité essentielle de notre esprit »[1]. Car il faut absolument bannir cet autre préjugé, cartésien celui-là et lui aussi dénué de tout fondement, que toute intuition intellectuelle si elle était donnée, devrait être nécessairement distincte et adéquate à l'être ! Où a-t-on jamais produit l'ombre d'une preuve sérieuse pour appuyer une telle opinion ?... Nous avons rappelé plus haut, p. 316 sq., que cette intuition était donnée en fait et que le phénomène de conscience en vertu duquel je puis affirmer que tel acte est vraiment *mien* est positivement inintelligible sans cette intuition. Et à cette occasion nous avons renvoyé le lecteur à l'article, très remarquable à ce point de vue, du P. Gardeil, O. P. sur la *Perception immédiate de l'âme par elle-même*. Aussi bien n'est-ce pas ici le lieu de traiter ce sujet *ex professo*.

Mais si l'intuition intellectuelle est donnée, c'est toute la perspective du problème soit critique, soit métaphysique de la connaissance qui est changée. Le moi étant saisi à même au titre de l'être, l'objet de l'intelligence discursive se trouve par là fondé, et la valeur de l'*être*, raison formelle de tout concept, garantie. En fait c'est la réalité individuelle du sujet appréhendée comme telle par l'intelligence (*intellectus*), qui assure et conditionne le jeu de la raison (*ratio*). L'individuation par la matière dans ce plan, n'a plus qu'une importance tout à fait secondaire et un rôle seulement complémentaire du point de vue de la connaissance. On comprend dès lors que nous ne nous y soyons pas attardé, et que nous n'ayons point pris une telle base pour édifier l'hylémorphisme.

D'autre part, que la nécessité s'impose de garantir et d'assurer le contenu du concept, c'est ce que les thomistes les plus avertis, après saint Thomas lui-même, comme l'a si bien établi le P. Rousselot dans l'*Intellectualisme de saint Thomas*, sont les premiers à reconnaître. Ainsi le P. Sertillanges écrit : « La raison est mesurée par l'être et ne le mesure point. Le concret juge l'abstrait et n'est point jugé par lui. L'intelligibilité universelle que nous avons reconnue à l'être n'est relative qu'à la raison absolue ou raison divine. La raison abstraite vide le réel, pour le connaître, d'une partie de sa substance. Elle s'adresse à la forme et il y a la matière ; elle est relative à l'acte et il y a la puissance. L'essence est son domaine et il y a l'existence. Le réel comme tel, l'individuel dans son individualité même, le pratique en tant que pratique (practico-pratique) lui échappe » (*Saint Thomas*, t. II, p. 281). Encore qu'il faille se garder de mettre sur la même ligne forme et matière, essence et existence, l'essence comprenant elle-même forme et matière, il est parfaitement vrai que l'existence et l'individualité stricte ne relèvent pas de la raison abstractive, et qu'entre l'abstrait et l'individuel il y a un abîme infranchissable » (*Ibid.*, p. 243). Mais

1. P. Picard, *Le problème critique fondamental*, p. 57 sq.

alors qui fera le pont entre l'un et l'autre, sinon, le sujet, comme l'explique le même auteur (*Ibid.*, p. 243) ? et comment le sujet rejoindra-t-il ces contraires, sinon par cette même intuition dont ne veut pas le P. Sertillanges, et qu'à l'opposé, en cela parfaitement logique, reconnaît le P. Gardeil ?

* * *

Appliquant la théorie hylémorphique au mouvement, nous avons, dans notre conclusion, insisté sur cette formule au premier abord un peu bien paradoxale : dans toute mutation, l'être est changé tout entier, mais non totalement, *mutatur totum seq non totaliter*. Le P. Sertillanges, dans son *Saint Thomas*, t. II, p. 260-262, après avoir analysé avec une grande pénétration la causalité réciproque de l'intelligence et de la volonté dans l'acte libre, montre en conclusion la causalité réciproque du corps et de l'âme et écrit entre autres ceci, qui éclaire très bien le principe en question : « L'âme meut le corps et le corps aussi meut l'âme, puisque tout changement du corps est un changement du composé animé et impose à l'idée évolutive (l'âme) des conditions nouvelles qui en particularisent l'influence. Mais le corps ne meut point l'âme sans l'âme, puisque les pouvoirs qu'il exerce pour agir lui viennent d'elle, l'idée vitale étant le principe premier de la constitution du corps ». Tout l'ensemble du développement serait à transcrire.

* * *

Dans la même conclusion, nous avons esquissé, d'un point de vue très particulier, une critique de la théorie du mouvement soutenue par M. Bergson. On trouvera, pour poursuivre cette critique de bons éléments dans Hamelin, *Les éléments principaux de la représentation*, p. 108 sq. Cet auteur y montre très opportunément qu'en faisant du mouvement une qualité pure, M. Bergson le vide d'une partie de son contenu, qu'il ne peut rendre compte de la succession et que l'appel à l'espace « pour expliquer l'extériorité successive des phases du mouvement » est « infructueux ». Mais Hamelin lui-même, en faisant du mouvement une pure abstraction, manque à son tour à en donner une explication satisfaisante. Ainsi, p. 115, il écrit : « L'expérience, a-t-on dit justement, ne saurait atteindre le devenir, elle ne saisit jamais que des devenus ». Nous pensons tout à l'opposé que l'expérience seule nous donne le devenir, le *fieri* et que les devenus relèvent de l'abstraction. Celle-ci définit le statique et les *conditions* du devenir, non pas le dynamique, ni le devenir lui-même. Mais cette discussion n'appartient plus à notre sujet.

APPENDICE VII

NOTE BIBLIOGRAPHIQUE

Nous nous contenterons de signaler ici, parmi les ouvrages que nous avons consultés, ceux qui nous paraissent les plus utiles pour s'orienter dans les questions abordées au cours du présent livre.

Nous diviserons cette note en trois paragraphes. Le premier donnera quelques indications sur les principaux travaux récents qui ont traité le problème de l'hylémorphisme dans les lignes de l'Ecole ou en ont fait l'histoire. Nous nous dispenserons d'y citer les auteurs essentiels tels qu'Aristote, Albert le Grand, saint Thomas, Scot, Cajetan, Jean de S. Thomas, Suarez et autres anciens qui doivent être familiers à quiconque connaît tant soit peu la philosophie scolastique. Il eût été parfaitement oiseux de rappeler ici cette littérature fondamentale.

Dans le second paragraphe, nous citerons les titres des ouvrages ou articles les plus importants sur les théories modernes concernant la constitution physique de la matière. Bien que la relativité soit hors de notre cadre, nous avons ajouté à cette liste quelques titres choisis dans l'immense production livresque qu'ont suscitée les travaux d'Einstein. Les numéros signalés fournissent les données scientifiques nécessaires pour apprécier en connaissance de cause les conséquences philosophiques que l'on prétend tirer de la relativité au point de vue de la constitution des corps.

Enfin, le troisième paragraphe enregistrera quelques références à des auteurs très divers et de tendances souvent très opposées, qui traitent des rapports des sciences et de la métaphysique.

Au lecteur averti à faire son choix et à ne pas croire, parce que nous les lui signalons, que nous adoptons et recommandons toutes les idées qu'expriment ces écrivains.

§ 1. — Sur la théorie hylémorphique

Baeumker (Cl.). — *Das Problem der Materie in der griechischen Philosophie*, in-8, 1890. Münster, Aschendorf.

Balthazar (N.). — *L'être et les principes métaphysiques*, in-8. Louvain, Inst. supér. de phil., 1914.

Baudin (E.). — *Acte et puissance dans la philosophie d'Aristote*, dans « Revue thomiste », 1899-1900, cinq articles.

Botalla (P.), s. j. — *La composition des corps*, d'après les deux systèmes qui divisent les écoles catholiques, br. in-8, 1877. Poitiers, Oudin.

— *La lettre de Mgr Czacki et le thomisme*, in-8, 1878, Ibid.

Braig (Ch.). — *La Matière*, dans « Annales de philosophie chrétienne », 1891, t. CXXII, p. 309 sq. et 468 sq.

Bulliot (J.). — *Examen des principales théories de la combinaison chimique*, dans « Compte rendu du Congrès scientifique international des catholiques ». Paris, 1891.

Charousset (A.). — *Le problème métaphysique du mixte*, dans la « Revue de philosophie », 1903, p. 527 sq. et 661 sq.

Coconnier (M. Th.), O. P. — *L'âme humaine*, in-12. Paris, Perrin.

Cornoldi (G.-M.), s. j. — *Delle pluralita della forme*, secondo i principi filosofici di S. Tommaso d'Aquino, in-8, 1876. Bologne, Istit. tipogr.

Dario (J.-M.), s. j. — *Praelectiones cosmologicæ*, in-8, 1923. Paris, Beauchesne.

De Backer (St.), s. j. — *Institutiones metaphysicæ specialis*, t. I. Cosmologia. Paris, Beauchesne, 1899.

De Munnynck (A.), O. P. — *Notes sur l'atomisme et l'hylémorphisme*, dans la « Revue thomiste », 1897, p. 585-598.

— *Les propriétés essentielles des corps bruts*, ibid., 1900, p. 155-170.

De San (L.), s. j. — *Institutiones metaphysicæ specialis : Cosmologia*, in-8, 1881. Louvain, Fonteyn.

Domet de Vorges (Comte E.). — *La constitution de l'être suivant la doctrine péripatéticienne*, extrait des « Annales de philosophie chrétienne », 1886.

— *Abrégé de métaphysique*, 2 in-8, 1906. Paris, Lethielleux.

Donat (J.), s. j. — *Cosmologia* [2], in-8, 1915. Innsbruck, Rauch.

Dressel (L.), s. j. — *Elementares Lehrbuch der Physik nach den neuesten Anschauungen*, 4° Aufl. besorgt von J. Paffrath, 2 Bde in-8, 1913. Fribourg, Herder.

— *Die neuere Entwicklung des Massen-Begriffes*, dans le « Philosophisches Jahrbuch », 1907, p. 129-143 et 289-305.

Duhem (P.). — Σώζειν τὰ φαινόμενα. — *Essai sur la notion de théorie physique de Platon à Galilée*, gr. in-8, 1908. Paris, Hermann.

— *La théorie physique*, in-8, 1906. Paris, Rivière.

— *La notion de mixte*, dans « Revue de philosophie », 1901, cinq articles.

— *Le système du monde*, Histoire des doctrines cosmologiques, de Platon à Copernic, 5 gr. in-8. Paris, Hermann. [Inachevé.]

Farges (A.). — *Matière et forme, en présence des sciences modernes*, 5e édit., in-8, 1900. Paris, Roger et Chernoviz.

— *Théorie fondamentale de l'acte et de la puissance* [7], gr. in-8, 1909. Paris, Berche et Tralin.

Gayraud (H.). — *Matière et forme*, dans « Annales de philosophie chrétienne », décembre 1893, p. 241-263.

Geny (P.), s. j. — *Le problème métaphysique de la limitation de l'acte*, dans « Revue de philosophie », 1919, t. XXVI, p. 129.

— *Metafisica ed esperienza nella Cosmologia*, dans « Gregorianum », 1920, p. 91-116.

Geyser (J.). — *Allgemeine Philosophie des Seins und der Natur*, in-8, 1915. Münster, H. Schöningh.

Gilson (E.). — *La philosophie de S. Bonaventure*, gr. in-8, 1924. Paris, Vrin.

Gredt (J.), O. S. B. — *Elementa philosophiæ aristotelico thomisticæ* [3], 2 in-8, 1921. Fribourg, Herder. — Cf. « Divus Thomas », oct. 1923, p. 275-288.

— *Homogénéité ou hétérogénéité du mixte*, dans « Revue néo-scolastique », 1908.

Gutberlet (C.). — *Naturphilosophie* [3], in-8, 1900. Münster, Theissing.

Haan (H.), s. j. — *Philosophia naturalis* [3], in-12, 1906. Fribourg, Herder.

Hamelin (O.). — *Le système d'Aristote*, publié par Robin, in-8, 1920. Paris, Alcan.

Hertling (G. von). — *Materie und Form und die Definition der Seele bei Aristoteles*, in-8, 1871. Bonn, Weber.

Hugon (E.), O. P. — *Philosophia naturalis*, 2 in-8, 1905. Paris, Lethielleux.

Huit (Ch.). — *La philosophie de la nature chez les Anciens*, gr. in-8, 1901. Paris, Fontemoing, 1901.

Janet et Séailles. — *Histoire de la philosophie*, in-8, 1887. Paris, Delagrave, p. 713-743 et p. 773-797.

Kleutgen (J.), s. j. — *La philosophie scolastique*, tr. Sierp, t. III, Dissertation VII, in-8, 1869. Paris, Gaume.

Klug (H.). — *Die Lehre J. de Duns Scotus uber Materie und Form.*, nach den Quellen dargestellt, dans « Philosophisches Jahrbuch », 1917, p. 44-78.

Laminne (L.). — *Les quatre éléments*, in-8, 1904. Bruxelles, Hayez.

— *La permanence des éléments dans le composé chimique*, dans « Revue néo-scolastique », 1906.

Lehmen (A.), s. j. — *Lehrbuch der Philosophie*, II Bd. Kosmologie, in-8, 4° Aufl. 1920. Fribourg, Herder, hersg. von P. Beck und P. Franck.

La Vaissière (J. de), s. j. — *Cursus Philosophiæ naturalis*, 2 in-8, 1912. Paris, Beauchesne.

Liberatore (M.), s. j. — *Du composé humain*, tr. fr., in-8, 1865. Lyon, Briday.

Mansion (A.). — *Introduction à la physique aristotélicienne*, in-8, 1913. Louvain, Inst. sup. de phil.

Michel (A.). — *Forme du corps humain*, dans le « Dictionnaire de théologie catholique » de Vacant-Mangenot, col. 546-588.

Mielle (P.). — *La matière première et étendue*, 4° Congrès internat. des cathol., 1898, t. III, p. 408 sq. et dans « Revue thomiste » 1897 et 1898, deux articles.

— *De substantiæ corporalis vi et ratione*, in-8, 1894. Lingonis, Rallet-Bideaud.

Mitschelitsch (A.). — *Atomismus, Hylemorphismus und Naturwissenschaft*. Graz, 1897.

Monaco (N.), s. j. — *Prælectiones metaphysicæ specialis*. Pars I, Cosmologia, in-8, 1920. Romæ, Typogr. pontif. in Inst. Pie IX.

Nys (D.). — *Cosmologie* ou Etude philosophique du monde inorganique, 3° édit., 2 gr. in-8, 1918. Louvain, Inst. supér. de phil.

O'Neill (J.). — *Cosmology*, an introduction to the Philosophy of matter. Vol. I, in-8, 1923. London, Longmans.

Palmieri (D.), s. j. — *Institutiones philosophicæ*, vol. II, in-8.

— *Tractatus de Deo Creante et elevante*, in-8, 1878. Romæ, Typ. polygl.

Périer (A.). — *Matière et forme*, in-8, 1923. Paris, Geuthner.

Pesch (T.), s. j. — *Institutiones philosophiæ naturalis*, 2e éd., 2 in-8, 1897. Fribourg, Herder.

— *Die grossen Welträtsel*, 3e Aufl., 2 gr. in-8, 1907. Ibid.

Ramière (H.), s. j. — *L'accord de la philosophie de saint Thomas et de la science moderne au sujet de la composition des corps*, in-8, 1877. Paris, Périsse.

Régnon (Th. de), s. j. — *La Métaphysique des causes*, d'après saint Thomas et Albert le Grand [2], in-8, 1906. Paris, Retaux.

Remer (V.), s. j. — *Summa philosophiæ christianæ*, ed. 1a, 1895, 2 gr. in-8, Prati, Giachetti et ed. 4a a P. Geny emendata et aucta, vol. IV, Cosmologia, in-8, 1922. Romæ, Univ. Greg.

Rivaud (A.). — *Le problème du devenir et la notion de matière dans la philosophie grecque*, in-8, 1906. Paris, Alcan.

Schaaf (H.), s. j. — *Institutiones cosmologicæ*, in-8, 1907. Romæ, Univ. greg.

Schiffini (S.), s. j. — *Disputationes metaphysicæ specialis* [2], 2 in-8 1894. Turin, Speirani.

Schmöller (L.). — *Die scholastische Lehre von Materie und Form*, in-8, 1903, Passau, Kleiter.

Schneid (M.). — *Die scholastische Lehre von Materie und Form* und ihre Harmonie mit den Tatsachen der Naturwissenschaft, gr. in-8, 1877. Eichstätt, Stillkrauth.

— *Naturphilosophie im Geiste des hl. Thomas v. Aquin*, in-8, 1890. Paderborn, Schöningh.

Schwertschlager (J.). — *Philosophie der Natur*, 2 in-8, 1921. Ratisbonne, Pustet.

Sertillanges (A.-D.), O. P. — *Saint Thomas d'Aquin*, 2 in-8, 1912, Paris, Alcan.

Swindells (B.), s. j. — *Matter and Form* in the light of modern Science, dans « The Month », may 1922, p. 389-400.

Voisine (G.). — *Le système de la matière et de la forme*, dans « Revue de philosophie », 1922, p. 586-608.

Willems (C.). — *Institutiones philosophicæ* [3], vol. II, 1918. Trèves, Maison S. Paulin.

Zigliara (Cardinal Z.), O. P. — *De mente concilii Viennensis...*, *præmissa theoria scolastica de corporum compositione*, in-8, 1878. Romæ, Typ. polygl.

Wimmer (J.), s. j. — *De anima intellectiva ut forma corporis*, dans « Zeitschrift für katholische Theologie », 1919, p. 577-616 et 1920, p. 1-42.

§ 2. — Constitution de la matière

Abraham (H.) et Langevin (P.). — *Les quantités élémentaires d'électricité, ions, électrons, corpuscules*, 2 gr. in-8°, 1905. Paris, Gauthier-Villars.

Achalme (Dr). — *Les édifices physico-chimiques*, t. I, l'Atome; t. II, la

Molécule ; t. III, la Molécule minérale. 3 in-8, 1921-24. Paris, Payot.

Atomes et molécules, Rapports et discussions du conseil de physique tenu à Bruxelles du 1er au 6 avril 1921, gr. in-8, 1923. Paris, Gauthier-Villars.

Alexander (S.). — *Space, time and deity*, Gifford lectures, 1916-1918, 2 in-8, 1920. London, Macmillan.

Andrade (E.). — *The structure of the atom*, in-8, 1923. London, Bell.

Battelli, Occhialini, et Chella. — *La radioactivité et la constitution de la matière*, tr. fr. de l'italien, in-8, 1909. Paris, Gauthier-Villars.

Bauer (E.). — *La théorie de Bohr*, la constitution de l'atome et la classification périodique des éléments, br. in-8, 1922. Paris, Hermann.

Becquerel (J.). — *Le principe de relativité et la théorie de la gravitation*, in-8, 1922. Paris, Gauthier-Villars.

— *Exposé élémentaire de la théorie d'Einstein*, in-18, 1922. Paris, Payot.

Bergson (H.). — *Durée et simultanéité*, à propos de la théorie d'Einstein, in-12, 1922 et nouv. éd. 1924. Paris, Alcan.

Berthelot (D.). — *La physique et la métaphysique des théories d'Einstein*, br. in-8, 1922. Paris, Gauthier-Villars.

Berthoud (A.). — *La constitution des atomes*, in-18, 1922. Paris, Payot.

— *Les conceptions nouvelles de l'atome et de la matière*, in-12, 1922. Paris, Doin.

— *La constitution des atomes et l'affinité chimique*, dans la « Revue générale des sciences », 15 juillet 1922, p. 390-400.

Bloch (L.). — *Le principe de la relativité et la théorie d'Einstein*, br. in-8, 1922. Paris, Gauthier-Villars.

— *La structure des atomes*, d'après les travaux récents de Bohr, dans le « Journal de physique et Radium », avril 1922.

— *L'espace et le temps dans la Physique moderne*, dans « Revue scientifique », 1920, p. 333-341.

Bohr (N.). — *La constitution de l'atome et la structure des spectres*, tr. fr. in-8, 1923. Paris, Hermann.

Borel (E.). — *L'espace et le temps*, in-12, 1922. Paris, Alcan.

Born (M.). — *La constitution de la matière*, trad. Bellenot, in-8, 1922. Paris, Blanchard.

— *La théorie de la relativité d'Einstein et ses bases physiques*, Exposé élémentaire, trad. de l'allem., in-8, 1923. Paris, Gauthier-Villars.

Boutaric (A.). — *La vie des atomes*, in-12, 1923. Paris, Flammarion.

Bouty (E.). — *La vérité scientifique*, in-12, 1908. Paris, Flammarion.

Bragg (W.). — *Les Electrons*, dans la « Revue scientifique », 8 avril 1922.

— (W. et W.-L.). — *Rayons X et structure cristalline*, trad. fr. sur la 3e édit. anglaise, in-8, 1921. Paris, Gauthier-Villars.

Brillouin (L.). — *La théorie des quanta et l'atome de Bohr*, in-8, 1923. Paris, Presses universitaires.

Broglie (Duc M. de). — *Type chimique et substance des corps simples*, dans « Scientia », décembre 1921, p. 447 sq.

— *Les rayons X*, in-8, 1923. Paris, Presses universitaires.

OSTWALD. — *Vorlesungen über Naturphilosophie*, in-8, 1902. Leipzig, Veith.
— *L'énergie*, in-12, 1910. Paris, Alcan.
— *Abhandlungen und Vorträge*, in-8, 1904. Leipzig, Veith.
— *Esquisse d'une philosophie des sciences*, in-12, 1911, Alcan.
— *L'évolution de l'électrochimie*, in-8, 1912. Paris, Alcan.
— *Eléments de chimie inorganique*, 2e éd. sur la 3e allem., 2 gr. in-8, 1913. Paris, Gauthier-Villars.

PACOTTE (J.). — *Physique théorique nouvelle*, gr. in-8, 1922. Paris, Gauthier-Villars.

PAINLEVÉ (P.-P.). — *Les axiomes de la mécanique*, in-12, 1922. Paris, Gauthier-Villars.
— *La mécanique classique et la théorie de la relativité*, dans les « Comptes rendus de l'Académie des sciences », 1921, t. CLXXIII, p. 677 sq.
— *La gravitation dans la mécanique de Newton et dans la mécanique d'Einstein*, ibid., p. 873-888.

PEARSON (K.). — *La grammaire de la science, la physique*, tr. fr., in-8, 1912. Paris, Alcan.

PERRIN (J.). — *Les atomes*, in-12, 1914. Paris, Alcan.

PICARD (E.) — *La science moderne et son état actuel*, in-12, 1910, Paris, Flammarion.
— *La théorie de la relativité et ses applications à l'astronomie*, dans « Annuaire du Bureau des longitudes », 1922, note B, 29 pp.
— *Les théories de la lumière et de l'éther*, dans la « Revue des Deux Mondes », 1er janv. 1924, p. 142-166.

POINCARÉ (H.). — *La valeur de la science*, in-12, s. d. Paris, Flammarion.
— *Science et hypothèse*, in-12, s. d. ibid.
— *Les fondements de la géométrie*, in-8, 1921. Paris, Chiron.
— *La mécanique nouvelle*, conférence dans « Revue scientifique », 1909, t. II, p. 170-177.

POINCARÉ (L.). — *La physique moderne, son évolution*, in-12, 1909. Paris, Flammarion.

Progrès (les) de la Physique moléculaire, conférences 1913-1914, gr. in-8, 1914. Paris, Gauthier-Villars.

PROUMEN (H.-J.). — *La matière, l'éther, l'électricité*, 2 in-12, 1909. Paris, Desforges.

RAMSAY (W.). — *La chimie moderne*, tr. fr., 2 in-16, 1909-1911. Paris, Gauthier-Villars.

REY (A.). — *La théorie de la Physique chez les physiciens contemporains*, in-8, 2e édit., 1923. Paris, Alcan.

RICHARDSON (O.). — *The electron theory of matter*, in-8, 1914. Cambridge, University Press.

RIGHI (A.). — *La théorie moderne des phénomènes physiques, radio-activité, ions, electrons*, in-12, 1906. Paris, « l'éclairage électrique ».

ROUGIER (L.). — *La Matière et l'énergie*, gr. in-8, 1921. Paris, Alcan.
— *En marge de Curie, d'Einstein*, in-12, 1922. Paris, Chiron.
— *Les paralogismes du rationalisme*, in-8, 1920. Paris, Alcan.

RUTHERFORD (E.). — *Radioactivity*, in-8, 1904. Cambridge, University Press.
— *La désintégration artificielle des éléments*, dans le « Journal de Physique et le Radium », avril 1922.

RUTHERFORD. — *Radioactive substances and their radiations*, in-8, 1913. Cambridge, University Press.

SMET (J. de). — *Le modèle d'atome de Langmuir*, dans la « Revue des Questions scientifiques », juillet 1921, p. 158 sq.

SODDY (F.). — *Le Radium*, tr. fr., in-12, 1919. Paris, Alcan.

SOMMERFELD (A.). — *Atombau und Spektrallinien*, 3e édit., 1922. Braunschweig, Wieweg. — Trad. franç. Bellenot : *La constitution de l'atome et les raies spectrales*, in-8, 1923. Paris, Blanchard.

Structure (La) de la matière, rapports et discussions du conseil de physique tenu à Bruxelles, octobre 1913, gr. in-8, 1921. Paris, Gauthier-Villars.

THOMSON (J.-J.). — Art. *Matter*, dans « Encyclopædia Britannica », 11e édition.

— *Rays of positive electricity and their applications to chemical analyses*[2], in-8, 1921. London, Longmans. — Tr. fr., in-8, 1923. Paris, Hermann.

— *The corpuscular theory of matter*, in-8, 1907. London, Constable.

— *Electricity and matter*, in-8, 1904. London, Constable.

— *La théorie atomique*, tr. Moureu, br. in-12, 1919. Paris, Gauthier-Villars.

TILLIEUX (J.). — *Leçons élémentaires de Physique expérimentale, selon les théories modernes*, 2e édit., 2 fasc., gr. in-8, 1922. Paris-Liège, Béranger.

— *Essai d'un traité élémentaire de physique selon les théories modernes*, 2e éd., gr. in-8, 1921. Paris-Liège, Béranger.

— *Les idées actuelles sur la constitution de la matière*, dans « Revue des questions scientifiques », juillet 1920.

URBAIN (G.). — *Les disciplines d'une science, la chimie*, in-12, 1921. Paris, Doin.

VAN MOLLÉ (J.). — *Les théories physiques*, in-12, 1921. Malines, Dierick-Beke.

VÉRONNET (A.). — *La matière, les ions et les électrons*, dans « Revue de philosophie », 1906, t. IX, p. 651 sq. et 1907, t. X, p. 37 sq., 139 sq.

VIAL (F.), O. P. — *Les arguments de M. Einstein*, br. in-8, 1922. Paris, Gauthier-Villars.

VIGNON (P.). — *La notion de force, le principe de l'énergie et la biologie générale*, br. in-8, 1901. Paris, Société d'éditions scientifiques.

WARD (J.). — *Naturalism and Agnosticism*[2], in-8, 1907. London, Black.

WEYL (H.). — *Temps, espace, matière*, tr. fr., gr. in-8, 1922. Paris, Blanchard.

WHITEHEAD (A.-N.). — *An enquiry concerning the principles of natural Knowledge*, in-8, 1919. Cambridge, University Press.

— *The concept of nature*, in-8, 1920, ibid.

— *The principle of relativity*, in-8, 1922, ibid.

WULF (Th.), s. j. — *La théorie de la relativité d'Einstein*, trad. sur 3e édit. par le P. Dopp, in-8, 1922. Bruxelles, Dewit.

WURTZ (A.). — *La théorie atomique*, in-8, 1878. Paris, Germer-Baillière ; 9e éd., 1904, Alcan.

§ 3. — Sciences et Philosophie

ALLO (B.) O. P. — *Foi et systèmes*, in-12, 1908. Paris, Bloud, p. 7-12.

BLONDEL (M.). — *Lettre sur les exigences de la pensée contemporaine en matière*

d'Apologétique, dans « Annales de philosophie chrétienne », 1896, six articles réunis en brochure.

Boll (M.). — *La science et l'esprit positif chez les penseurs contemporains*, in-12, 1921. Paris, Alcan.

Boutroux (E.). — *La philosophie en France depuis 1867*, dans « Revue de Métaphysique et de Morale », 1908, p. 683-717.

— *Du rapport de la philosophie aux sciences*, ibid. 1911, p. 417-435.

— *Science et religion dans la philosophie contemporaine*, in-12, 1908. Paris, Flammarion.

Brunschvicg (L.). — *L'expérience humaine et la causalité physique*, in-8, 1922. Paris, Alcan.

— *L'orientation du rationalisme : représentation, concept, jugement*, dans « Revue de métaphysique et de morale », 1920, p. 261-343.

Carbonnelle (I.), s. j. — *Les confins de la science et de la philosophie*, 2 in-12, 1881. Paris, Palmé.

Colmant (P.), s. j. — *Sciences et métaphysique*, dans « Revue des Questions scientifiques », octobre 1922, p. 427 sq.

De Wulf (M.). — *Introduction à la philosophie néo-scolastique*, gr. in-8, 1904. Louvain, Institut supérieur de philosophie ; — *passim*, mais surtout p. 109-122 ; 256-277 ; 286-298.

Didiot (J.). — *Contribution philosophique à l'étude des sciences*, in-12, 1902. Lille, Desclée.

Duhem (P.). — *La Théorie physique*, in-8, 1906. Paris, Rivière. — Surtout chap. I et II.

— *Physique de croyant*, dans « Annales de philosophie chrétienne », 1905, t. CLI, p. 44 sq.

— *La science allemande*, in-12, 1915. Paris, Hermann.

Gemelli (A.), O. F. M. — *Une orientation nouvelle de la scolastique*, dans « Revue néo-scolastique », 1912, p. 549 sq.

— *L'enigma della vita*, 2e éd., 1914. Firenza, Libreria editrice, p. 99-147.

Geny (P.), s. j. — *Questions d'enseignement de philosophie scolastique*, in-12, 1913. Paris, Beauchesne. — Surtout le chap. II.

Goblot (E.). — *Le système des sciences*, in-12, 1922. Paris, Colin.

Gossard (M.). — *Enquête sur la formule péripatéticienne des rapports de la philosophie et des sciences physiques*, dans « Revue de philosophie », 1920, p. 404 sq.

Grasset (J.). — *Les limites de la biologie*, in-12, 1902. Paris, Alcan.

— *La science et la philosophie*, in-12, 1918. Paris, Renaissance du livre.

Hedde (R.), O. P. — *Relations des sciences profanes avec la philosophie et la théologie*, dans « Revue thomiste », janvier 1904, p. 651 sq. et mai, p. 187 sq.

Héris (Ch.) O. P. — *Philosophie et science*, dans « Revue des sciences philosophiques et théologiques », juillet 1920, p. 332 sq.

Hourcade (R.). — *Spéculation métaphysique et progrès scientifiques*, dans « Bulletin de littérature ecclésiastique », 1912, p. 1 sq.

Houssay (F.). — *Force et cause*, in-12, 1920. Paris, Flammarion.

Lacome (B.), O. P. — *Théories physiques*, dans « Revue thomiste », 1893, p. 677 sq. et 1894, p. 94 sq.

Le Roy (E.). — *Science et philosophie*, dans « Revue de métaphysique et de morale », 1899, p. 375 sq., 503 sq., 706 sq et 1900, p. 37 sq.

— *Une philosophie nouvelle, M. Bergson*, in-12, 1913. Paris, Alcan.

La Barre (A. de), s. j. — *Points de départ scientifiques et connexions logiques en physique et en métaphysique*, dans « Comptes rendus du 4e Congrès scientifique international des catholiques », tenu à Fribourg, 1898, t. III, p. 39-59.

Liard (L.). — *La science positive et la métaphysique* [5], in-8, 1905. Paris, Alcan.

Marchal (R.), s. j. — *Symbolisme et liberté dans la science*, dans « Revue de philosophie », 1911, t. XVIII et XIX, trois articles inachevés.

Méthode (De la) dans les sciences [2], 2 séries in-12, 1910. Paris, Alcan.

Meyerson (E.). — *La science et les systèmes philosophiques*, dans « Revue de métaphysique et de morale », janvier 1916.

— *De l'explication dans les sciences*, 2 in-8, 1921. Paris, Payot.

Milhaud (G.). — *La science rationnelle*, dans « Revue de métaphysique et de morale », 1896.

— *Sur philosophie, science et hypothèse*, ibid., 1903.

Maritain (J.). — *Théonas*, in-12, 1921. Paris, Nouv. libr. nationale. Surtout chap. VI, p. 73-103.

— *Nouveaux débats einsteiniens*, dans la « Revue universelle », 1er avril 1924, p. 56-78.

Metz (A.). — *La relativité*, in-12, 1923. Paris, Chiron.

— *Le temps d'Einstein et la philosophie*, dans « Revue de philosophie », janvier 1924, p. 56-89.

Moisant (X.), s. j. — *La pensée philosophique et la pensée mathématique*, dans « Revue de philosophie », 1905, t. VI, p. 5 sq. et 135 sq.

Périer (P. M.). — *Mathématique et métaphysique*, ibid., 1919, p. 384 sq., 516 sq.

— *Les théories d'Einstein et leur répercussion philosophique*, dans « Revue apologétique », 15 octobre 1922, p. 94-110.

Poincaré (H.). — *La valeur de la science*, in-12, s. d. Paris, Flammarion.

— *Science et méthode*, in-12, ibid.

— *Dernières pensées*, in-12, 1913, ibid.

Rey (A.). — *Le Congrès international de philosophie de Bologne*, dans « Revue philosophique », juillet 1911, p. 1-22.

Rousselot (P.), s. j. — *L'Intellectualisme de saint Thomas*, in-8, 1908. Paris, Alcan. Surtout p. 139-155.

Rougier (L.). — *Les paralogismes du rationalisme*, in-8, 1920. Paris, Alcan, chap. IX, p. 214 sq.

Stölzle (R.). — *Naturwissenchaft und Metaphysik*, dans « Philosophisches Jahrbuch », 1920, p. 334 sq.

Sageret (J.). — *La vague mystique*, in-12, 1920. Paris, Flammarion.

Tannery (J.). — *Science et philosophie*, in-12, 1912. Paris, Alcan.

Termier (P.). — *Le temps et la géologie*, dans « Revue universelle », 15 avril 1920.

— *Le témoignage des sciences*, dans « Revue des Jeunes », 10 déc. 1921.

TERMIER (P.). — *La joie de connaître*, discours à la séance annuelle des cinq académies, 25 octobre 1923.

URBAIN (G.). — *Essai de discipline scientifique*, dans « la Grande Revue », mars 1920.

VOUILLEMIN (Général). — *Qu'est-ce, au fond, que la science*, in-12 [1924]. Paris, Albin Michel.

TABLE ONOMASTIQUE

Achalme, 40, 68, 282, 285.
Albert le Grand, 60, 74-76, 83, 86, 92, 180, 279, 375.
Alexandre d'Aphrodise, 92.
Anaxagore, 34.
Anthony, 338.
Archimède, 274.
Aristote, 14, 21, 25, 27, 31, 34, 58, 59, 76, 81, 92, 97, 104, 117, 122, 133-136, 180, 192, 193, 215, 244, 246, 279, 290, 291, 293, 294, 307, 309, 325, 328, 359.
Athanasiu, 374.
Augustin (S.), 122, 244, 249, 277, 378, 379.
Averroës, 76, 97, 135, 244, 279, 346 sq.
Avicebron, 63, 158, 244, 276-279.
Avicenne, 76, 97, 98, 244.

Bacon (Roger), 76.
Bacon de Baconthorp, 210.
Balthazar, 19, 132, 144, 217, 221-224, 345-355.
Bannez, 19, 214, 216, 224, 354.
Barthélémy de Capoue, 97.
Baudin, 6, 320.
Bauer, 40.
Bäumker, 63, 180, 244.
Becquerel, 296, 300.
Bergson, 39, 193, 272-273, 300, 309, 310, 316, 382.
Berkeley, 184.
Berthelot (M.), 284.
Berthollet, 41.
Berthoud, 38, 40, 41, 47-49, 51, 52, 65, 296, 297.
Billot (Card.), 189, 363, 367, 368.
Blanche, 95.
Blondel (M.), 203, 333, 334.
Boèce, 277.
Bohr, 284, 285.
Boll, 274.
Bonaventure (S.), 27, 28, 241, 244, 277.
Born, 282, 283.
Bottala, 279.
Boule, 79, 83, 91, 104, 107-110, 372-374.
Boutroux, 274.
Bouty, 39.
Bouyssonie, 139.
Bragg, 50-53, 57, 284, 285.
Bravais, 51.
Bremond (H.), 175.
Broglie (Duc de), 52.
Brunet (L.), 52.
Brunschvicg, 39, 41, 42.
Bruylants, 65.
Bulliot, 15.
Burnet, 244.

Cajetan, 97, 99, 129, 136, 145, 208, 220, 229, 249, 260, 366, 367.
Capreolus, 19, 214, 216, 224, 354.
Carrel, 107, 374.
Charles (P.), 249.
Charousset, 34, 104.
Chincholte, 335.
Chossat, 180, 210.

Colmant, 329, 337.
Complutenses, 229.
Comte (A.), 36, 62, 324, 340.
Curie, 299.
Czacki, 93, 362.

Dauvillier, 52.
Debièvre, 92.
De Munnynck, 22, 56, 57, 59, 69, 110, 337.
Denys (Pseudo), 135.
Déodat-Marie de Basly, 146.
Descartes, 11, 12, 276, 291, 362.
De Wulf, 18.
Diderot, 274.
Domet de Vorges, 57, 104, 203, 251.
Donat, 104.
Dorlodot (de), 335.
Dressel, 72, 104.
Driesch, 288.
Duhem, 38, 39, 180, 244, 273, 274, 279, 327, 336, 339-342.
Dunan, 311.
Duns Scot, 6, 27, 28, 76, 93, 146, 147, 158, 184, 244, 250, 279, 293.
Durand de Saint-Pourçain, 204.

Edison, 64.
Ehrlé (Card.), 75, 135.
Einstein, 67, 270, 289, 296, 300.
Ephrem (P. Longpré), 26.

Farges, 59, 254.
Franck (K.), 335.
Franzelin (Card.), 363, 368.
Frédault, 3.
Fresnel, 289, 336, 338.
Friedrich, 51.

Galilée, 34.
Gardeil, 136, 246, 251, 320, 381, 382.
Garrigou-Lagrange, 93, 203.
Gayraud, 18.
Gemelli, 108, 342, 375.
Geny (P.), 19, 33, 42, 46, 49, 50, 57, 58, 60-62, 66, 70, 74, 89-90, 118, 120, 122-124, 126-129, 132, 136, 137, 140, 153, 154, 158-160, 167, 171, 220, 221, 277, 280, 328, 335, 359.
Georges de Villefranche, 76.
Geyser, 286.
Gianfranceschi, 46.
Gibb, 249.
Gilles de Rome, 272.
Gilson, 6, 92, 142, 210, 277.
Godefroy de Fontaines, 135.
Gonzales (Card.), 251.
Gossard, 2, 4, 16, 27, 34, 35, 62, 63, 85-89, 254, 259, 280.
Gotti (Card.), 215-219, 224, 354.
Goudin, 111, 251, 343.
Grabmann, 19, 97, 135, 210.
Gradinesco, 375.
Grasset, 104.
Gredt, 60-62, 153, 154.
Guibert, 335.
Guilleminot, 47.
Günther, 87.

Haan, 104, 254.
Habert, 234.
Haga, 51.
Hamelin, 250, 308, 309, 382.
Hautcœur, 93, 362.
Haüy, 51.
Hegel, 141.
Henri de Gand, 362.
Héris, 95, 327.
Hertz, 64.
Höffding, 38.
Hugon, 93, 154, 156, 161, 251, 254,
Hugues de Saint-Victor, 21.

Inauen, 208.
Inge, 249.

Jacobs (W.), 286.
James (W.), 301, 310, 318.
Jansen (Fr.), 362, 363.
Jansen, 92.
Jean de Jandun, 210.
Jean de Saint-Thomas, 129, 160, 208, 251, 260.
Joachim, 59.

Kant, 187, 192, 381.

Kauffmann, 294, 300.
Kelvin (lord), 289.
Kilwardby, 75.
Kleutgen, 57.
Knipping, 51.
Koch, 51.

Labauche, 362.
Laberthonnière, 310.
Lachelier, 236, 316-318.
Lagrange, 274.
Lahr, 1, 26, 129, 136, 137, 291, 301, 317.
Laminne, 34, 38, 54, 55, 59, 60, 69, 76, 77.
Landry, 28.
Langevin, 39, 43, 302, 332, 333.
Langmuir, 284.
Lapparent (A. de), 38, 45, 52, 67.
Larmor, 285.
Laue (von), 50-52.
La Vaissière (J. de), 342.
Lavoisier, 62.
Leclerc du Sablon, 340.
Lecornu, 289.
Ledoux-Lebard, 52.
Leibniz, 192, 291, 331, 363.
Léméray, 289.
Léon XIII, 343.
Lepape, 47-48, 57, 66.
Lepidi, 57, 104, 251.
Le Roy (E.), 18.
Lespieau, 44, 59.
Liberatore, 93, 251, 254.
Longpré (Ephrem), 28, 146.
Lorentz, 66, 295, 298.
Lorenzelli (Card.), 138, 251.
Lottini, 251.

Mach, 337.
Mallard, 51.
Mancini, 251.
Mandato (P. di), 251.
Mandonnet, 19, 75, 76, 97, 135, 136, 210, 359.
Marchal, 341.
Maréchal (J.), 16, 28, 146, 197-208, 251, 380.
Maritain, 9, 203, 205, 300, 325, 340.
Maria (P. di), 203, 251, 254.
Martin V, 362.
Mattiussi, 127.
Maumus, 108.
Mauri, 154.
Mauro (Sylv.), 343.
Maxwell, 289, 336, 338.
Mentré, 341.
Mercier (Card.), 27, 28, 93, 172, 180, 189, 197, 207, 261, 314, 367.
Metz, 300.
Meyerson, 40, 233, 234, 339, 341.
Michel, 76, 77, 92, 93.
Mielle, 27, 228, 229, 254, 261, 279.
Moisant, 193.
Monaco, 30, 33, 34, 126, 132, 163, 167, 171, 254, 287, 304.
Montgommery, 249.
Moseley, 283.

Nernst, 43, 44, 63.
Newton, 67.
Nivard, 179.
Nordmann, 289, 295, 299, 331.
Nys (D.), 34, 38, 54, 55, 59-61, 75, 82-85, 101, 270, 288, 291, 332.

Ockam, 6, 250.
Olivi, 92-93, 319.
Ostwald, 38, 40, 50, 59, 295.

Palmieri, 71, 279, 363, 368.
Péchard, 37.
Peckam, 75.
Pègues, 241, 353.
Peillaube, 2, 208.
Pelzer, 210.
Périer (A.), 3, 93.
Périer (P. M.), 341.
Perrin, 39, 40, 66, 285.
Pesch (Till.), 31, 76, 79, 80, 81, 83, 104, 254.
Piat, 307.
Picard (Em.), 289, 290.
Picard (G.), 1, 129, 136-138, 203, 204, 315, 319, 381. Cf. Lahr.
Pie IX, 93, 362.

Planck, 48.
Platon, 122, 244, 359.
Plotin, 25, 135, 244, 249, 359.
Pluzanski, 27, 293.
Pohl, 51.
Poincaré (H.), 38, 40, 67, 294, 298, 300, 331, 336, 338.
Porphyre, 135.
Proclus, 135.
Prosper de Martigné, 76, 93, 111-112.

Rabaud, 377, 378.
Ramière, 279.
Reinstadler, 104.
Remer, 127, 153, 154, 166-170, 251, 254.
Rhodes (de), 229.
Richeôme, 175.
Rivaud, 244.
Roland-Gosselin, 208.
Romeyer, 170.
Roselli, 251.
Ross, 290.
Rougier, 64, 66-68, 70, 289, 295, 322.
Rousselot, 191-196, 205, 208, 380, 381.
Rutherford, 48, 49, 283, 284, 299.

Sainte-Claire Deville, 63.
San Severino, 251.
Schaaf, 34, 104.
Schaffers, 342.
Schiffini, 208.
Schindele, 359.
Schwertschlager, 307.
Schwetz, 363.
Sénéchal, 69.
Sertillanges, 15, 235, 244, 248, 380-382.
Siger de Brabant, 135, 210, 244, 346.
Sinéty (R. de), 104, 335.
Sommerfeld, 51, 282.
Suarez, 25-26, 28, 92, 149, 158-160, 172, 184, 244, 251, 266, 272, 277, 293, 361, 362, 364, 366-368.
Svedberg (T.), 49-50, 57.
Sylvestre de Ferrare, 19, 214, 215, 216, 222, 224, 354.
Sylvius, 19, 214, 216, 222, 224, 354.

Taine, 301.
Tedeschini, 279.
Termier, 343, 344.
Théophraste, 92.
Thomas (S.), 5, 6, 10, 12, 14, 18, 19, 21, 22, 28, 53, 58, 59, 60, 63, 75, 76, 83, 86, 94-102, 104, 117, 118, 122, 127-129, 132, 138, 147, 152, 154, 155, 159-162, 165, 166, 169, 170, 172, 177, 180-182, 184, 186, 188, 193, 194, 196, 198, 202, 205, 208-225, 234, 240, 244, 249, 250, 252-254, 261, 276-279, 287, 293, 304, 319, 320, 327, 328, 331, 345-355, 359, 361-368, 373, 374.
Thompson d'Arcy (W.), 372.
Thompson (W. R.), 369-379.
Thomson (J. J.), 66, 299.
Tillieux, 45, 46, 64, 65, 66, 70, 71.
Tiphaine, 190.
Tolet, 204, 229.
Tongiorgi, 363.
Troost, 36.

Urbain, 62, 63, 68, 69.

Vacant-Mangenot, 76, 93.
Valensin, 142-144, 149-151, 174, 175, 248, 251, 254, 356-358.
Valois (G.), 325.
Van Mollé, 47, 75, 86, 104, 106-107, 109, 111.
Vansteenberghe, 210.
Vialleton, 335.
Vignon, 285, 289, 294.
Voisine, 3-6, 15, 27, 55, 56, 59, 87, 88, 243, 254, 261, 269.

Wadding, 146.
Wallerant, 53.
Walter, 51.

Wendt, 284.
Werner, 31, 249.
Willems, 72, 104, 254, 271.
Wimmer, 92.
Wittmann, 63.
Witz, 282.
Wulf (Th.), 270, 289, 306.
Wycliff, 362.

Zigliara (Card.), 57, 92, 93, 251, 254, 260-261, 306.
Zumel, 216.

TABLE ALPHABÉTIQUE

Abstrait et concret : 163-165.

Accident : accidents propres, 102; notion scolastique de l'accident, *ens ut quo*, 265, 314-316; application de la notion à la séparabilité de l'accident quantité, 362-368.

Acte : première notion de sens commun, 25; sa limitation par la puissance, 125-165 (voir table méthodique); *actus et potentia sunt in eodem genere*, 133; *sunt contraria*, 134; acte reçu ou non reçu d'un autre dans un autre, 160-161; le principe de la limitation de l'acte par une puissance réelle est d'origine néoplatonicienne, 359.

Action : de la cause efficiente et réaction, 116-118; à distance, 288-292.

Activité, 270-272. — Voir *Dynamisme*.

Albedo separata, 196.

Altération : explication idéaliste de Hamelin, 308-309 — Voir *Changement, Mutation*.

Ame : unique principe de vie végétative, sensitive et intellectuelle, 106, 113-114; âme séparée et forme séparée, 223; âme séparée assumant le corps à la résurrection, 99-100; information du corps par l'âme, 92, 100-101, 115.

Analogie : et composition d'essence et d'*esse*, 144-145.

Anges : infinité des formes séparées, 152 sq.; individuation et multipliabilité des Anges dans leur espèce d'après saint Thomas, 209-225, 345-355; simplicité et fondement de la distinction du genre et de la différence spécifique dans les espèces angéliques, 240-241; en quel sens ils sont composés, Avicebron, 276-279.

Atome et atomisme moderne : 37-42; 63-66; 282 sq.; discontinuité de l'atome, 286; atomisme et énergie, 294 sq.

Autorité : en philosophie, 22, 128, 373.

Averroïsme et l'unicité de l'intellect, 209-224, 345-355.

Bergson : mobilisme bergsonien, 309-311.

Brownien (mouvement), 39-40, 48.

Causalité : supériorité de la cause sur l'effet, action et réaction, 116-118; causalité réciproque, 157, 250, 382; causalité formelle, distincte de la causalité efficiente, 85, 114-115, 288.

Cellules : vie individuelle des cellules séparées de l'organisme, expériences du Dr Carrel, 107, 374; toute cellule serait capable de redonner n'importe quel vivant, d'a-

près Rabaud et Thompson, 377-378.

Changement (cf. *Mutations*) : le problème et la solution idéaliste de Hamelin, 308-309; la solution de Bergson, 309-311; condition : la permanence, 311-312; application aux changements substantiels et accidentels, 312-316.

Composition : métaphysique, 149; réelle, 245; physique et métaphysique, 247-248.

Concept : son objet est le seul *quid*, mais non la singularité, ni l'existence, 176-177, 184-185, 194-195, 358, 381; double rôle du concept selon le P. Maréchal : représenter et signifier, 207; concept thomiste, 327. — Voir *Idée*.

Concordisme : biblique et métaphysique, 343.

Connaissance : des êtres par Dieu et par l'homme, 192; individuation par la matière et théorie de la connaissance, selon le P. Maréchal, 197-199; rejet de cette position, 207-208; connaissance sensible et métaphysique, 337-338; connaissance et intuition intellectuelle, 316-320, 380-381.

Conscience : intuitive du moi au titre de l'existence, 188, 319; supériorité de la donnée de conscience, 301-302.

Constituant : *ut quod* et *ut quo*, 37, 111-112; *ut quo* de l'être complet *ut quod*, 231; notion élaborée, 245-248; conclusion, 250; forme et matière, principes *ut quo* 260, ; manifestés dans les changements substantiels ou accidentels, 312-316; pas objet direct de perception immédiate, 318.

Contingence : racine de la multipliabilité des êtres finis, 188.

Continu : 233 sq.; continu matériel, 233; continu formel, 235; ce qu'il implique immédiatement et médiatement, 241-243; unité divisible ou plurifiable, 244; le continu chez saint Thomas, 252-254; continu physique et mathématique, 254-256; métaphysique du continu, 329-330.

Continuité de la matière, 286-288; 335.

Corporéité : forme de c., 63.

Corps : n'est pas acte pur, 167-168; ce qu'il est dans sa réalité concrète physique, 270; corps et non simple subsistant, 247.

Corps célestes : parfaits, 18; influence dans les mutations selon les Anciens, 105; jugés incorruptibles, 122; sont composés pour saint Thomas, 124; différences avec corps terrestres, 166; leur simplicité substantielle selon les Anciens, 279.

Corruption : *corruptio unius est generatio alterius*, 30, 371.

Création du monde matériel : conditions d'intelligibilité selon quelques néo-thomistes, 178-179.

Cristaux : structure, 50-53.

Cytodynamiques : existence de ces principes, 108.

Définition logique, 80, 164.

Désintégration : de l'atome, 284.

Différence formelle et différence spécifique, 180-183.

Discontinuité : de l'atome, 286.

Distinction : une notion de distinction réelle, 143; distinction réelle négative, 163; fondement de la distinction de raison, 162-163, 237-241; signe principal de la distinction réelle métaphysique : irréductibilité conceptuelle, 246-247; vraie notion de cette distinction réelle d'ordre métaphysique, 247-251; diverses classifications des distinctions, 251; distinction réelle de l'accident et de la substance, 316.

Diversité : n'est pas la distinction numérique, 189; diversités indi-

viduelles et idée spécifique, 201.
Divisible : notion identique à celle de continu, multiple en puissance, 234; divisible à l'infini chez saint Thomas, 253; divisibilité limitée du continu concret, 261.
Dynamisme : de la forme, 91, 287, 315; ordre dynamique et statique, 228; dynamisme du corps opposé à l'inertie, 268 sq.

Éduction : des formes de la matière, 105, 118. — Voir *Mutations*, *Changements*.
Électron : théorie électronique, 63 sq., 282 sq.; électrons et énergie, 295-297.
Émission (Théorie de l'), 67; retour à cette théorie, 290.
Énergie : rayonnante, 48; énergie et énergétique, 62; distincte de l'activité, matière et énergie, 294 sq.
Entéléchie aristotélicienne reprise par Driesch, 288.
Espace : extraposition spatiale et multiplication des individus dans l'espèce, 172; notion de l'espace, 291; espace et relativité, 331-332.
Esprit : simple subsistant, 247.
Esse : *esse simpliciter et esse secundum quid*, 89; la limitation de l'*esse* comme *acte* par une puissance ne peut être qu'analogique, 133; appliquée à l'*esse simpliciter* elle est impossible, l'*esse* ne pouvant être traité comme un acte, 136-137; limitation de l'*esse* fini selon Suarez, 158-160; existence, principe de distinction numérique, 188-189; si l'existence n'est la raison d'aucune réalité partielle ou totale, 189; appartient au composé, mais non à la matière seule, ni à la forme seule, 249-250, 260.
Essence : sa limitation dans l'ordre possible, 156-158.
Essence et existence : rapports de cette distinction avec la théorie scolastique des mutations, 30; si la distinction réelle commande toute la théodicée de saint Thomas, 129; essence et être ne s'opposent pas comme puissance et acte réels, 134; la théorie de la distinction réelle est néoplatonicienne et non aristotélicienne, 135-136, 359; la preuve de la distinction par le principe *actus limitatur per potentiam*, 142-144, 149-150; non-distinction réelle et panthéisme selon le P. Hugon, 161-162; une distinction de raison dans la créature absolument nécessaire, 187; si la distinction de matière et forme est solidaire de celle d'essence et d'existence, 250; la distinction réelle et saint Thomas, 277; composition hylémorphique et distinction d'essence et d'*esse*, 356-358.
Étendue : notion vulgaire, 234; a son principe dans le composé au titre de la matière, 259-261; fondement de l'espace, 291; réalité et nature, 301; étendue pour le métaphysicien et le mathématicien, 332.
Éther : 66-68, 289-291, 295.
Être en fonction de l'esprit, 143, 206.
Eucharistiques (espèces ou accidents) : objections qu'on en tire contre l'argument du continu, 262-266; leur rapport avec les théories scolastiques sur les accidents, 362-368.
Évolution, 334-335.

Finalité : du vivant, 91; de l'inorganique et récurrence des formes, 287-288.
Finitude de l'être fini : en quel sens il est fini par lui-même, 143-144; l'être fini comme tel, 148; implique nécessairement au moins distinction fondée d'essence et d'*esse*, 161.

Forma irrecepta est illimitata, 145-148; 181-184.

Forme : notion vulgaire, 25; forme substantielle, notion métaphysique, 78; pluralité des formes; conception d'Albert le Grand, 74-76; de Scot, 76-77; l'unicité de forme et ses preuves *a priori*, 77 sq.; si la forme substantielle est source de *toutes* les déterminations, 78; soi-disant impossibilité pour une forme de servir de puissance à une autre forme, 79-84, 87-88, 90; forme, acte premier, 81; sa double fonction : principe d'être et de détermination, 90; dynamisme de la forme, 91, 287, 315; multiplicité des formes dans le mixte chez saint Thomas, 96-103; d'après des scolastiques modernes, 106 sq.; forme des éléments physico-chimiques, 112-116; formes séparées ou Anges, 152 sq.; forme subsistante, 168-169; si la forme sans matière épuise son espèce, 179 sq.; *albedo separata*, 196; forme reçue dans un sujet, divers sens, 159-161, 187, 220-221; principe de l'unité en acte, 236, 237, 241-244; composition réelle avec la matière comme principe *ut quo*, 245-246; forme substantielle donne l'*esse simpliciter*, 81, 86, 89, 113...; individuation des formes par la matière, 170-208 (voir *Table méthodique*); multiplication et individuation des formes séparées d'après saint Thomas, 209-226, 345-355.

Generatio unius est corruptio alterius, 30, 371.

Génération spontanée, 378-379.

Grandeur et mesure de grandeurs, 331-333.

Homogénéité : composés homogènes et hétérogènes, 44, 59-62; essentielle et accidentelle du mixte, 60, 84-85.

Hylémorphisme : rapports avec « puissance et acte » et importance capitale en scolastique, 15-17; est-ce une théorie physique ou métaphysique, 119-120; preuve de la composition et de la distinction de matière et de forme, 226 sq. (Voir *Table méthodique*.)

Hyliathis chez Albert le Grand, 180.

Hypostase : union hypostatique, 98-100; suppositalité et constitutif formel de l'hypostase, 189.

Hypothèse physique en métaphysique, 106, et *passim*.

Idée : abstraite, *id quod, modus quo*, 164, 198; idée et intelligible, 174; immultipliabilité de l'idée, 185-188; en quel sens l'idée divine est immultipliable, 191-192; idée universelle, 198-199; idée spécifique et forme substantielle, 200-202; idée *signum quo, medium in quo*, 204, 208; idée spécifique et forme idéale, 206. — Voir *Concept*.

Immultipliabilité : de l'individu et de l'idée, 185-188.

Indiscernable : le principe des indiscernables appliqué à Dieu, 192.

Individu : principes individuants, 184; l'individu existant immultipliable, 185-187.

Individuation : des formes par la matière, 171 sq. (Voir *Table méthodique*); individuation et multiplication, 172, 183-185; individuation et nature spécifique, 203.

Inertie : notion et preuve de l'hylémorphisme à partir de l'inertie opposée à l'activité, 270; inertie et énergie, 294-297; inertie électromagnétique, 297-298.

Infinité de l'être et de Dieu, 145-147; des formes séparées; infinité inférieure, 152-162.

Inorganiques (composés) : permanence des éléments dans ces composés, 35-62.
Intellect : unicité d'après les averroïstes, 210 sq. ; traité à la manière des formes angéliques, ib. ; intellect séparé et âme séparée, 222-223.
Intelligibile in actu est intellectum in actu, 167-170, 190.
Intelligibles : idée et intelligible, 174-179.
« **Intentiones** » : thèses que commande cette vieille conception, 17-18.
Intuition : idéale des principes, 137-139 ; abstractive des essences, 203-206 ; confuse, mais directe du moi substantiel, 317-320 ; intellectuelle, condition de la connaissance abstraite, 380-382.

Limitation : de l'acte par la puissance, 125 sq. ; de l'*esse* par l'essence, 132, 142 ; d'une perfection comme telle, 140 ; soi-disant limitation d'un acte en tant qu'il serait puissance vis-à-vis d'un acte supérieur, 152 sq.
Limite : notion, 141 ; principe de composition, 149 ; la limite réelle dans l'être, son opposition avec la négation, 150-152.
Lois expérimentales et scientifiques, 326 et 327.

Masse : notion, 270 ; masse et énergie, 295-297 ; unité et quantité de masse, 299-300 ; objectivité de la masse quantitative des corps, 301 ; double masse de l'électron, matérielle et électro-magnétique, 68, 297-298.
Mathématique : et métaphysique, 8, 84 ; continu mathématique, 254-256 ; symbolisme mathématique, 298-299 ; mathématiques et métaphysique, 328, 331 ; triple stigmate des sciences exactes d'après Blondel, 333.
Matière prime : notion vulgaire, 25 ; notion métaphysique péripatéticienne et problèmes qu'elle soulève, 27-30 ; matière prime et seconde, 31 ; principe de multiplicité et d'indétermination, 236, 241-245 ; sur l'histoire du concept, note, 244 ; composition réelle avec la forme comme principe *ut quo,* 245-248 ; ne peut s'imaginer, 248 ; ni subsister séparée, 249, 361 ; matière prime chez saint Augustin, note, 248-249 ; matière prime informe « préchimique » ou unité de matière sensible, essentiellement distincte de la matière prime péripatéticienne, 293 ; subsistence de la matière prime comparée à celle des accidents eucharistiques, 361-362.
Matière sensible : discontinuité, 39, 42, 47 sq. (chlorure de radium, structure cristalline...) ; unité radicale, 62-72, 279-280 ; la dualité fonctionnelle de l'être matériel d'après les modernes, 285-286 ; unité de matière compatible avec l'hylémorphisme, 292-294.
Mélanges et **combinaisons**, 43-46, 59.
Métaphysique : et mathématique, 8, 84, 328, 331 ; divers plans métaphysiques essentiels, 230 ; composition physique et métaphysique, 247-248 ; explication physique et métaphysique, 303-305 ; la métaphysique et les sciences, 323 sq. ; si la métaphysique ne *sert à rien,* 325 ; point de départ de la métaphysique, les faits de conscience et les lois expérimentales, 326.
Méthode en philosophie : critique et constructive, 5-10 ; autorité en philosophie d'après saint Thomas, 22.
Mixte : d'après Aristote, 58-59 ; permanence des éléments dans le

mixte selon saint Thomas, 96-98. — Voir *Inorganiques* (Composés).
Moi : intuition du *moi* phénoménal et du *je* personnel par la conscience, 316-320.
Molécules : réalité des... 39; structure, 50-52.
Mouvement : explication métaphysique du mouvement, 308-320, 382. — Voir *Mutation, Changement*.
Multiple et Multiplicité : matière prime, principe de..., 236-237; multiplicité potentielle du continu, 241, 245; multiplicité du continu et opposition à l'unité, 257-259; le multiple comme tel, 258.
Multiplication : des individus dans l'espèce, 19; et individuation, 172, 183-185; multiplication par l'existence *solo numero*, 188-194; d'une forme spirituelle par sa réception dans un sujet, 220.
Multitude *actu* infinie, 19.
Mutation en général : explication de l'école thomiste, 29-30.
Mutations substantielles : 1re partie, 14-120 (voir *Table méthodique*); explication physique ou métaphysique, 305; application de l'hylémorphisme à l'explication des mutations substantielles et accidentelles, 312-316.

Nombre : les espèces sont comme les nombres, 88; le nombre et l'espace, 192-193.
Nutrition : le phénomène, 73-74.

Objectivité : de l'être matériel et de l'étendue, 233-234; objection de Lachelier, 236-237.
Ondulations : théorie ondulatoire, 67.
Ontologique : l'argument ontologique, 146.
Ontologisme : nouvelle forme, 149.
Organiques (composés) ou vivants : 73-119.

Participation, 142-144.
Particules α, 48.
Parties : actuelles et en puissance, 235-236.
Perfection : si une perfection ne peut être limitée comme telle, 140.
Permanence : des éléments dans le composé : inorganique, 35-62; permanence non pas formelle mais réelle et matérielle, 82; soi-disant impossibilité de cette permanence, 82 sq.; permanence virtuelle des éléments dans le mixte, 104; permanence, condition du changement, 311-312.
Personne et **personnalité** : manifestée par la conscience, 188; constitutif formel et distinction d'avec l'essence, 189; *esse personae* et *esse naturae* dans le Christ, 100.
Philosophie naturelle : son objet est la métaphysique des corps, 14-15.
Physico-chimique : âme principe formel physico-chimique, 112-116.
Physique : principes physiques essentiels des corps et principes métaphysiques, 229-230, 280, 293; composition physique et métaphysique, 247-248; explication physique et métaphysique, 303-305.
Pluriformisme : d'Albert le Grand, 74-76; de Scot, 76-77; des modernes, 105 sq.; 369 sq.
Possible : essence possible et distinction d'avec l'existence, 187; essence individuelle, 187-188.
Postulat et systématisation, 165.
Premiers principes : *reductio ad prima principia*, 138-139; leur nombre, 139.
Principes : « *quicquid advenit enti substantialiter constituto et*

accidentaliter advenit », 93 sq.; « qui peut le plus peut le moins », 85, 109-112, 379; « *quicquid recipitur ad modum recipientis recipitur* », 116-118; « *actus limitatur per potentiam* », 125 sq.; « *forma irrecepta est illimitata* », 145-148, 181-184; « l'être est, le non-être n'est pas », 149; « *intelligibile in actu est intellectum in actu* », 190 (cf. 167-170).

Privation : principe de devenir et non d'être, 244.

Propriétés : physiques et chimiques, 54-56; additives et constitutives, ib.; persévérance des propriétés des composants dans le mixte, 101; propriétés spécifiques et génériques, 227-228; statiques et dynamiques des corps : inertie et activité, 269 sq.

Puissance : première notion de sens commun, 25; puissance pure, 79; principe de limitation, 125 sq.; puissance réelle n'est pas non-être, 134; puissance-limite et puissance réelle, 149-150; matière, puissance pure, 236-237.

Qualités : sensibles, leur en-soi, 195; infra-spécifiques, 202-203; qualité opposée à quantité, 272-276.

Quanta d'énergie, 39, 67, 285, 290.

Quantité : composition avec la substance, 252; elle se distingue du *quantum* et effet formel de la quantité, 265-266; quantité opposée à qualité, 269, 272-276; quantité séparée dans l'Eucharistie, 361-368.

Radium : chlorure de radium et discontinuité, 48-50; corps radioactifs, 64-66.

Réalisme modéré : si l'individuation thomiste en est la condition, 196-208.

Réalité : d'existence ou d'essence, 150-151.

Relativité, 67-68; 289-290; 298-300; 331-333.

Réplication : théorie commandée par celle du « lieu naturel », 18.

Sciences et **Métaphysique**, 323 sq.; *La* science et *les* sciences, 324.

Sensible : et qualités sensibles, en quel sens on peut dire qu'elles sont et qu'elles ne sont pas intelligibles, 195.

Simplicité : notion distincte de la spiritualité, 170; principe de l'un et unité de simplicité, 243; simplicité substantielle des corps célestes selon les Anciens, 279.

Simultanéité : et relativité, 300.

Singularité : ou heccéité, si elle appartient à l'essence ou à l'existence, 184; singularité existentielle et quidditative, 186, 194-196.

Singulier : connaissance du singulier, 184.

Spécifique : diversité spécifique des corps, 53-57; diversité procédant de la forme est spécifique, 181-182; différence spécifique et genre, 238-239; propriétés spécifiques et génériques, 227-228.

Spiritualité : si elle se déduit *a priori* de l'inextension, 169.

Substance : composition de substance et quantité, 252; substance *quanta*, 254-256, 315; composition de substance et d'accident, 314-316.

Système : portée et limites, 7-9; postulat systématique, 165.

Théorie : en métaphysique et en physique, 9-10; distinction entre la théorie et ses preuves, 17-19; théorie scientifique au sens moderne, 68-69; théories physiques explicatives et symboliques, 336-343.

Thermodynamique, 38.
Thomas (S.) : autorité en philosophie, 22 ; le principe « quicquid advenit enti substantialiter constituto », 93, 102 ; la pluralité des formes, 96-102 ; la limitation de l'acte par la puissance, 154-156, 159-160 ; l'individuation, le « Valde ruditer », 209-225, 345-355 ; l'argument du continu, 253 ; Avicebron et les Anges, 276-279.
Thomisme : signification historique, 6 ; la synthèse à partir de la limitation de l'*esse* infini *ratione sui* est impossible, 136-137.

Unicité : unicité de forme substantielle dans le composé organique ou inorganique : preuves *a priori*, 77-103 ; les faits, 104-118 ; réponse à M. Thompson, 369-379 ; unicité spécifique des Anges selon l'école thomiste, 173-193 ; unicité de Dieu, 186 ; rapports de la physique et de la métaphysique dans la question de l'unicité de forme chez le composé, 306-307.
Unité de l'être : le principe *quicquid advenit enti*, 78 sq. ; unité propre à l'être matériel, 81, 93-96 ; *esse simpliciter et esse secundum quid*, 89-90 ; le principe et saint Thomas, 96 ; unité transcendentale, 235 ; unité en acte et multiplicité en puissance, 237 ; unité de simplicité et de composition, 81, 243 ; forme, principe d'unité, 244-246 ; unité du principe physique se subsumant toutes les oppositions, 279-280. — Unité de matière : voir *Matière sensible*.
Universel : son objectivité et son rapport à l'individu, 198-199.

Vide : 66, 290-291.
Vie : étudiée par le biologiste ou le métaphysicien, 330 ; principe vital, 107, 371-372.
Vienne (concile de), 92, 319.
Virtualité : appliquée à la cause efficiente et à la cause formelle, 85 ; à la contenance des formes, 373, 378-379 (voir *Permanence* et *Principe* : « qui peut le plus, peut le moins »).

TABLE MÉTHODIQUE DES MATIÈRES

INTRODUCTION 1

PREMIÈRE PARTIE

LES MUTATIONS SUBSTANTIELLES

CHAPITRE PREMIER

La thèse et les preuves de l'Hylémorphisme.

§ 1. Matière et forme, puissance et acte 15
§ 2. Théorie et preuves d'une théorie 17
§ 3. Application aux changements substantiels 20

CHAPITRE II

L'argument des mutations substantielles.

§ 1. Exposé de l'argument 24
§ 2. Les problèmes à résoudre 26
§ 3. Difficultés préjudicielles 28

CHAPITRE III

Mutations substantielles et composés inorganiques.

ART. I. — *Permanence des éléments dans le composé.*
§ 1. Les affirmations des savants : les manuels; l'atomisme moderne; conséquences philosophiques; mélanges et combinaisons 35
§ 2. Les faits : vue d'ensemble; le chlorure de radium; structure cristalline et rayons X 46
§ 3. Position des philosophes scolastiques 53
§ 4. Compléments et confirmations : les propriétés du mixte

d'après Aristote; l'homogénéité du composé chimique; théorie du P. Gredt..... 58

Art. II. — *L'unité radicale de la matière.*

§ 1. Exposé de la théorie : théorie électronique de la matière : 1. Hypothèse commune; 2. Constructions divergentes... 62

§ 2. Remarques critiques : données favorables; réserves nécessaires..... 68

CHAPITRE IV

Les Mutations substantielles et le vivant.

Art. I. — *Données du problème* : le phénomène de la nutrition; réponse d'Albert le Grand; réponse scotiste..... 73

Art. II. — *L'unicité de forme et ses preuves « a priori ».*

§ 1. L'argument principal; exposé; discussion..... 77

§ 2. Argument indirect, h. e. impossibilité de toute permanence réelle des principes élémentaires : objections de M. Nys; la digestion; « esse simpliciter et esse secundum quid »... 82

§ 3. Dynamisme de la forme..... 91

§ 4. Le Concile de Vienne..... 92

§ 5. Le principe : « *Quicquid advenit enti substantialiter constituto ei advenit accidentaliter* »; double sens du principe; la pensée de S. Thomas..... 93

Conclusion..... 102

Art. III. — *L'unicité de forme et les faits.*

§ 1. Les deux thèses en présence..... 103

§ 2. Premières réponses des pluriformistes modérés : réponse générale; vie individuelle des cellules (Dr Carrel)..... 105

§ 3. Le principe : « qui peut le plus peut le moins »..... 109

§ 4. L'âme principe formel physico-chimique..... 112

§ 5. Appendice sur la causalité..... 116

Conclusion de la première partie..... 119

DEUXIÈME PARTIE

ARGUMENTS TIRÉS DE LA THÉORIE DE L'ACTE ET DE LA PUISSANCE

CHAPITRE PREMIER

Les divers arguments métaphysiques.

§ 1. Énoncé..... 121

§ 2. Les preuves tirées de l'acte et de la puissance..... 122

§ 3. Objection préjudicielle..... 123

CHAPITRE II

La limitation de l'acte par la puissance.

ART. I. — *Différentes acceptions du principe.*
§ 1. Exposé..... 125
§ 2. Usage et valeur du principe..... 127
§ 3. L'argument d'autorité..... 128
§ 4. Sens précis de la limitation de l'acte..... 129

ART. II. — *L'argument d'analogie.*
§ 1. Exposé..... 131
§ 2. Critique : absolue inefficacité; l'application à l'*esse* est analogique; intuition idéale..... 133

ART. III. — *Deuxième argument : une perfection ne peut être limitée comme telle.*
§ 1. Exposé..... 140
§ 2. Première réponse : nature de la limite..... 141
§ 3. Nouvelle forme de l'argument : l'essence et l'existence ; exposé et discussion; analogie et composition d'essence et d'*esse*; illimitation et infinité ; l'être fini comme tel; puissance-limite et composition métaphysique; réalité et limite réelle..... 142
§ 4. L'infinité des formes séparées : le fait; une nouvelle formule de la limitation de l'acte; discussion de la nouvelle formule et son application à l'*esse* ; une solution de Suarez ; fondement de la distinction de raison..... 152
§ 5. Deuxième réponse : abstrait et concret..... 163

ART. IV. — *Un spécimen de preuve « a priori » de l'hylémorphisme.*
§ 1. Exposé de l'argument du P. Remer..... 166
§ 2. Critique..... 167

CHAPITRE III

L'individuation des formes par la matière.

ART. I. — *L'extraposition spatiale est-elle condition de la répétition du « Même » ?*..... 172
§ 1. Première forme de l'argument..... 173
§ 2. Deuxième forme : exposé; discussion..... 174
§ 3. Un complément inédit de l'argument..... 178

ART. II. — *La forme sans matière épuise-t-elle son espèce?*
§ 1. Exposé de l'argument..... 179
§ 2. Discussion : ce que nous accordons, ce que nous rejetons; individuation et multiplication; immultipliabilité de l'individu et de l'idée..... 181
§ 3. Objections et instances..... 188

§ 4. La preuve du P. Rousselot..... 193
§ 5. La singularité existentielle : résumé..... 194
ART. III. — *L'individuation par la matière est-elle condition nécessaire du réalisme modéré?*..... 196
§ 1. Exposé de la preuve..... 197
§ 2. Remarques générales..... 199
§ 3. Idée spécifique et forme substantielle..... 200
§ 4. Deux opinions désuètes : composition réelle de la nature et de l'individuation ; intuition abstractive des essences.. 203
§ 5. Idée spécifique et forme idéale..... 206

CHAPITRE IV

Saint Thomas et l'individuation.

§ 1. Le texte du *De unitate intellectus*..... 209
§ 2. Commentaire..... 211
§ 3. Quelques commentateurs thomistes : Sylvestre de Ferrare : le cardinal Gotti..... 214
§ 4. Objections : Le P. Geny; M. Balthazar..... 219
§ 5. Conclusion..... 224

TROISIÈME PARTIE

PREUVES POSITIVES DE L'HYLÉMORPHISME

CHAPITRE PREMIER

Quel est l'état de la question.

§ 1. Point de départ : les propriétés..... 227
§ 2. Nature des données à utiliser..... 229

CHAPITRE II

Argument tiré du continu.

ART. I. — *Les éléments du continu* : le continu matériel..... 233
ART. II. — *Intelligibilité du continu.*
§ 1. Le continu formel..... 235
§ 2. Matière et forme..... 236
ART. III. — *Principes métaphysiques du continu.*
§ 1. Les fondements de la distinction de raison..... 237
§ 2. Application à l'être continu..... 241
§ 3. Composition réelle..... 245

ART. IV. — *Nature de la distinction des principes du continu.*
§ 1. Irréductibilité réelle..... 246
§ 2. Composition métaphysique..... 247
§ 3. Conséquences..... 248
ART. V. — *Objections et réponses.*
§ 1. Trois remarques préliminaires : composition de la substance et de la quantité; l'argument du continu et S. Thomas; continu physique et continu métaphysique..... 251
§ 2. Les objections : a) l'unité et la multiplicité du continu ne sont pas irréductibles; b) divisibilité limitée du continu concret; c) et d) les espèces eucharistiques..... 256

CHAPITRE III

Inertie et activité. 268

ART. I. — *Exposé de l'argument*..... 269
§ 1. Inertie et activité..... 270
§ 2. Quantité et qualité..... 272
ART. II. — *Quelques objections.*
§ 1. Avicebron et les formes spirituelles..... 276
§ 2. Unité du principe physique..... 279

CHAPITRE IV

Rapports de l'hylémorphisme et de la science moderne.

ART. I. — *Théories communes*..... 281
ART. II. — *Masse et matière réelle.*
§ 1. Dualité fonctionnelle..... 285
§ 2. Discontinuité de l'atome..... 286
§ 3. Conditions physiques du continu physique..... 288
§ 4. Unité de matière..... 292
ART. III. — *Matière et énergie.*
§ 1. Exposé..... 294
§ 2. Critique : réserves d'ensemble; objections scientifiques; critique philosophique..... 297

QUATRIÈME PARTIE

CONCLUSIONS

CHAPITRE PREMIER

Science et hylémorphisme.

§ 1. Physique et métaphysique..... 303

§ 2. Les mutations substantielles..... 305
§ 3. Unicité de forme..... 306

CHAPITRE II

Mouvement et composition de substance et d'accident.

§ 1. Idéalisme et mobilisme bergsonien : O. Hamelin; Bergson. 308
§ 2. Permanence et changement..... 311
§ 3. Changements substantiels et accidentels..... 312
§ 4. L'intuition du moi-substance..... 316

APPENDICES

I. Sciences et philosophie..... 323
§ 1. Points communs et relations nécessaires : sciences expérimentales; sciences exactes; sciences en général..... 324
§ 2. Différences essentielles : différence d'objet; différence de méthode; difficulté de distinguer sciences et philosophie. 329
§ 3. Philosophie et théories scientifiques : théories physiques explicatives; théories symboliques; pas de concordisme métaphysique..... 335
II. Le « Valde ruditer » de S. Thomas et la multiplication des formes séparées : réponse à M. Balthazar..... 345
III. Composition hylémorphique et distinction d'essence et d' « esse »..... 356
IV. Matière prime et accidents eucharistiques.
§ 1. Matière prime et subsistence..... 361
§ 2. La quantité séparée : les données dogmatiques; la notion thomiste d'accident et les espèces eucharistiques; information actuelle et information aptitudinelle; la quantité *quanta* dans l'école thomiste..... 362
V. L'unicité de forme et le vivant : réponse à M. Thompson..... 369
§ 1. Objections d'ordre philosophique..... 369
§ 2. Objections d'ordre scientifique..... 374
VI. Notes sur la connaissance et le mouvement..... 380
VII. Note Bibliographique.
§ 1. Sur la théorie hylémorphique..... 383
§ 2. Sur la constitution de la matière..... 386
§ 3. Sur Sciences et philosophie..... 391
TABLE ONOMASTIQUE..... 395
TABLE ALPHABÉTIQUE DES MATIÈRES..... 400
TABLE MÉTHODIQUE..... 408

ACHEVÉ D'IMPRIMER
PAR FIRMIN-DIDOT A
PARIS POUR GABRIEL
BEAUCHESNE A PARIS
LE HUIT SEPTEMBRE
MIL NEUF CENT VINGT-
QUATRE EN LA FÊTE
DE LA NATIVITÉ

135.23
D 455
32619
DESCOQS, PEDRO
AUTHOR
Essai Critique sur l' Hylemorphism
TITLE

DATE LOANED	BORROWER'S NAME
	STORAGE - CBPL

32619